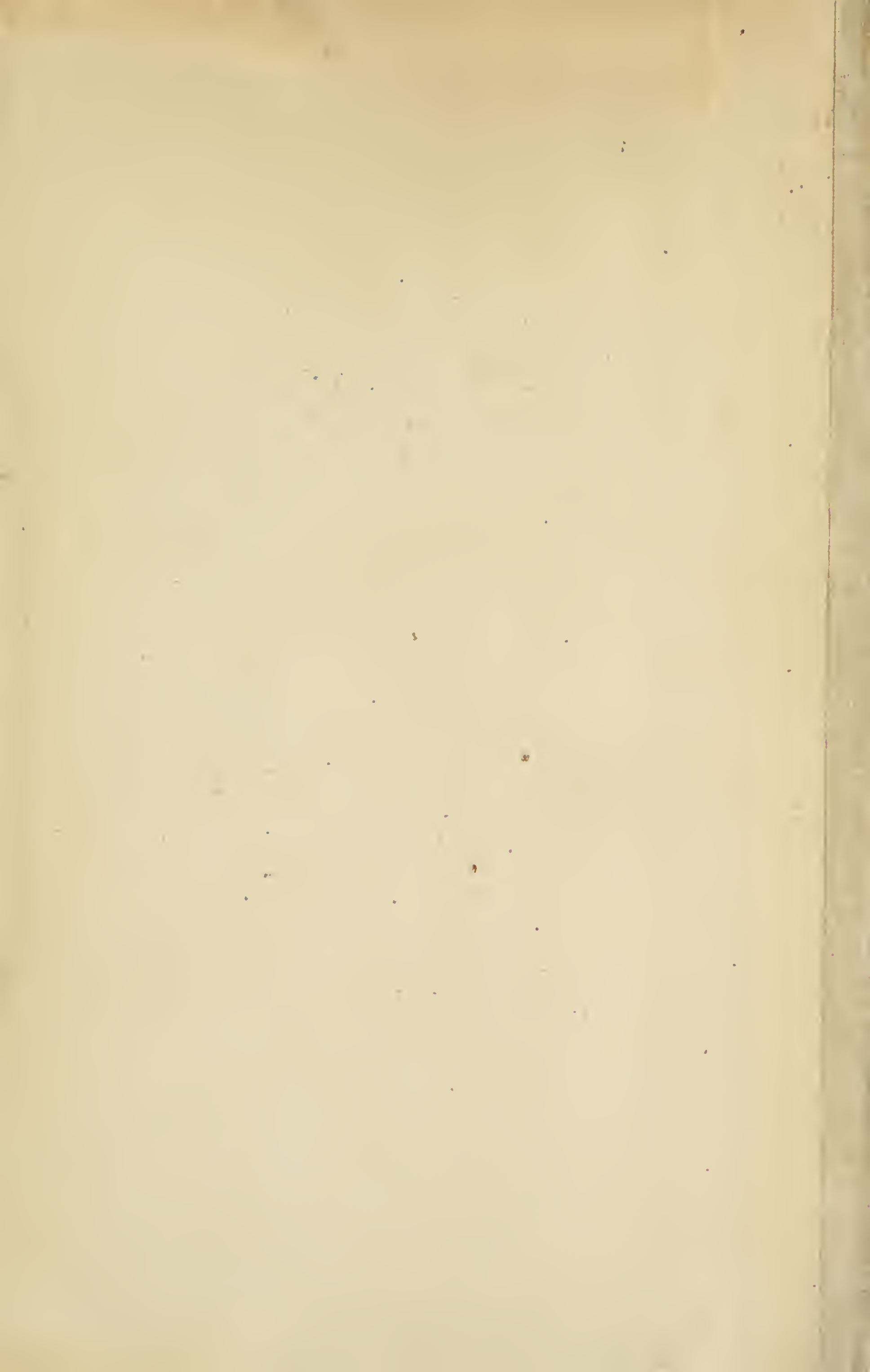

B
3
A69
Bd. 20
TORONTO
LIBRARY













Archiv

für

Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp
und Eduard Zeller

herausgegeben
von

Ludwig Stein.

Erste Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.



Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1907.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp
und Eduard Zeller

herausgegeben
von
Ludwig Stein.

Band XX.

Neue Folge.

XIII. Band.



Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1907.

Inhalt.

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XX. Band, 1. Heft.

I.

Die Auffassung der kynischen Sokratik.

Von

Karl Joël.

I.

Es wird mir immer deutlicher, daß unser Verständnis des klassisch antiken Geistes sehr wesentlich hängt am Verständnis des Kynismus, nicht etwa weil der Kynismus das Zentrum jenes Geistes bildet, sondern weil er es gerade nicht bildet, wohl aber z. T. fremdartig hineingreift in diese Zentralsphäre, in der Sokrates und Platon stehen. Besonders deutlich ward mir solches Klärungsbedürfnis bei der Lektüre der eingehenden Besprechung, die Heinrich Gomperz in dieser Zeitschrift (XIX S. 234—270) dem II. Bande meines „Sokrates" gewidmet hat und an die ich deshalb anknüpfen möchte. Ich will hier nicht jenes Buch als solches verteidigen. Seine Dispositionsmängel habe ich selber preisgegeben; für diesen Stoff hätte, wie die von mir aufgestellte und festgehaltene, so auch jede andere Disposition versagt, und die vom Ref. vorgeschlagene nach den (nicht erhaltenen) Schriften oder Lehrstücken des Antisthenes hätte gerade die ganze Untersuchung in gefährlichste Kombination verwandelt. Jene Mängel sind begründet in der zentrifugalen Tendenz des Werkes, die Tradition in ihre literarischen Quellen und Beziehungen peripherisch aufzulösen, begründet also im unendlichen Zusammenhang des antiken Geisteslebens.

Sachlich habe ich den Eindruck, daß ich mich mit meinem Kritiker bei einigem guten Willen wohl verständigen könnte, und wenn ich ihn als einen Repräsentanten der fortgeschrittenen modernen Forschung betrachten darf, so würde sich nur konstatieren lassen, daß der Fortschritt seit Zeller genau und weitgehend in der Richtung lief, in der meine Arbeit weiterstrebte. Ich sehe nicht, daß H. Gomperz andere Wege geht, ich sehe nur, daß er — derb gesprochen — auf halbem Wege bremst.

Treffend sondert er den Stoff in vier Hauptgruppen: der echte Sokrates, die spezifisch xenophontische Darstellung des Sokrates, das Verhältnis Xenophons zu Antisthenes, die Auffassung des Kynismus. Im ersten Punkte erfreue ich mich seiner warmen Zustimmung; auch im zweiten Punkte, wo er die endgültige Vernichtung Xenophons als historischer Quelle für Sokrates als Hauptleistung des Werkes anerkennt. Dem Weiteren aber kann er „nur mit sehr erheblichen Vorbehalten folgen". Zwar kann er mir vielfache Abhängigkeit Xenophons von Antisthenes als erwiesen einräumen, doch findet er den Einfluß des Antisthenes überschätzt und die Rolle des Kynismus vielfach verkannt. Am Verständnis des Kynismus also hängt unsere Differenz.

G. läßt sie zuerst in Einzelheiten, bei der Quellenfrage für Dio Chrysostomus hervortreten. Er gibt mir „im ganzen" recht in der Ablehnung Xenophons als Quelle. Wenn ich nun aus genauen Übereinstimmungen Xenophons und Dios auf eine gemeinsame Quelle schließe, als die sich doch für diese beiden nur Antisthenes bietet, so genügen nicht ein paar stoische Anzeichen, auf die ich z. T. selber hinwies, als Gegeninstanz. Die Stoa weist ja, wenn sie Xenophon parallel geht, erst recht auf Antisthenes zurück. Und wo behaupte ich denn, daß Dio immer direkt aus diesem geschöpft? Ich sage im Gegenteil S. 441: „Ich glaube auch, daß ihm manches sicher Antisthenische erst aus der Hand späterer Kyniker oder Stoiker zukam."

Mein Kritiker wird allmählich schärfer. „Aber schon wenn er auf Grund von Dio III 43—50 die hier entwickelte Lehre von den drei guten und den drei schlechten Staatsverfassungen ohne weiteres dem Antisthenes zuschreibt, wird man bedenklich." Auf

Grund? Und ohne weiteres? Ich suche a. a. O. S. 377 f. aus allerlei anderen Quellenmomenten zu zeigen, „daß der Kyniker keine andere als die hier bei Dio vorgeführte Liste aufstellen konnte“. Das klingt doch wohl etwas anders. — „Am ärgsten aber ist, wie er (S. 432) ein unbestreitbares Xenophon-Zitat bei Dio LXVI 27 wegzudeuten sucht: indem er es nämlich auf Bion zurückschieben will, obwohl es doch gerade polemisch gegen diesen gebraucht wird.“ Daß Dio hier Ausstattungsstücke des xenophontischen Symposions — ohne Xenophons Namen — in einer Polemik gegen Bion (aber eigentlich auch gegen Xenophon) nennt, ist unverkennbar. Darum könnte sie doch schon Bion in anderer Wendung genannt haben. Dafür spricht, daß sie hier namenlos, wie schon polemisch bekannt, aufgeführt werden; ferner daß unmittelbar vorher § 26 Dio ein anderes Ausstattungsstück dieses Symposions, den thasischen Wein, von Bion selbst zitiert; ferner daß Dio sonst in dieser Rede Bion folgt (vgl. Gercke Archiv V 206), endlich daß wir auch sonst von Bion-Teles Zitate des xenophontischen Symposions kennen (Hense, Teles' Fragmente S. XXVIII, XXXVf.). Wir kennen doch nicht den Zusammenhang der Bionstelle, auf die Dio blickt, und so lange noch eine Möglichkeit offen bleibt, daß er (auch für das xenophontische Material) mit Bion allein auskommt, werde ich ihn nicht noch nach Xenophon greifen lassen, bloß weil uns die Teubnerausgabe näher liegt.

„Und geradezu komisch wirkt es, wenn wir auf S. 434 hören, die Unabhängigkeit Dios von Xenophon werde vor allem dadurch bewiesen, daß er ihn nirgends wörtlich zitiere, auf S. 438 dagegen: ‚Dio könnte von Antisthenes sklavisch abhängig sein, ohne ihn je zu zitieren.“ Aber abgesehen davon, daß es bei Antisthenes anders liegt, weil er eine selbständige Dogmatik hat und sie durch Nachfolger vererbte, zeigt ein ruhiger Blick auf beide Stellen, daß ich bei Xenophon nur von wörtlich zitieren, d. h. ausschreiben (ausdrücklich auch ohne Namen) rede, bei Antisthenes aber nur von namentlich zitieren, von „Quellenangaben“. Wo bleibt da die Komik des Widerspruchs?

So steht's mit den stärksten Proben, die G. als charakteristisch für meinen Mangel an selbstkritischer Besonnenheit, wenn es auf

Antisthenes geht, anzuführen weiß. Es wäre sonderbar, wenn ich in 15 Jahren Arbeit, in einem Werk von 1700 Druckseiten nicht allerlei Fehlgriffe begangen hätte, und ich bin gewiß dankbar, wenn mein Kritiker mich auf manches, wie z. B. auf die von v. Arnim gezeigte Beziehung der dionischen Königsreden auf Trajan, hinweist, aber ich wäre ihm noch dankbarer, wenn er von jener Eigenschaft, deren Mangel er mir vorwirft, selbst ein wenig mehr mir gegenüber betätigt hätte. Er ist rasch bei der Hand, was ihm nicht bald einleuchtet, als „Ballast“ beiseite zu werfen, und statt vor der Kritik objektiv zu referieren, beeifert er sich nur, meine Methode durch völlig aus dem Zusammenhang gerissene Gedanken in einer freien Weise zu charakterisieren, die ich oft als Entstellung bezeichnen muß.

Er will die „Qualität“ meines „Ballastes illustrieren“ und beginnt: „Auf S. 177 steht ohne ein Wort des Beweises die Behauptung, daß Platon in Resp. I den Kephalos als „einen alten Schwätzer“ darstelle: so läßt er sich nämlich leichter als Satire auf eine kynische Figur betrachten.“ Wie erbärmlich meine Täuschung! Und „ohne ein Wort des Beweises“! Offenbar besteht die dort f o l g e n d e Begründung nicht aus Worten. Mehr Worte des Beweises allerdings wären mir „Ballast“ erschienen. Denn wenn Platon in diesem Kephalos, der dem Sokrates als μάλα πρεσβύτης erscheint, ihn, kaum daß er ihn gesehen (εὐθὺς ἰδών) mit einer Mahnrede anfällt, doch ja oft ihn zu besuchen, da dem Alter nur noch die Lust am Reden bleibe, ihm auf jeden Anstoß mit einer längeren Poloniusrede antwortet (dreimal soviel als Sokrates spricht), als Hauptwert seines Reichtums angibt, daß er seine vielleicht ὑπὸ τῆς τοῦ γήρως ἀσθενείας aufgestiegenen Jenseitsängste durch Opfer und Schuldentilgung beschwichtigen kann, und schließlich davonläuft, als Sokrates das Wort nimmt, um seinen Reden kritisch zu Leibe zu gehen, — wenn Platon hier nicht Altersgeschwätzigkeit charakterisieren wollte, dann ist er überhaupt kein Charakteristiker.

„Er sieht nicht, daß, wenn ein Apophthegma bald dem Bias, bald dem Bion zugeschrieben wird, dies auf einer offenbaren Namensverwechslung beruht: er schließt vielmehr, Bias sei in einem

kynischen Dialog Gesprächsperson gewesen.“ Wie lächerlich mein Schluß! Aber ein objektives Referat hätte hinzugefügt, daß dieser Schluß auf hundert andern gesammelten Parallelen zwischen Apophthegmen der Kyniker und der sieben Weisen ruht, wo keine Namensverwechslung vorliegen kann. Dann ist sie in diesem Fall wohl möglich, aber nicht „offenbar“, zumal das Diktum ebenso gut dem auch sonst kynisch redenden Bias wie Bion zugetraut werden kann. — „Wenn im Xenophontischen Symposion Sokrates dem Antisthenes die Kunst der Kuppelei zuweist — die ja als Verkuppelung von Lehrern und Schülern sofort erklärt wird —, so soll darin eine Anspielung auf die Schrift des Antisthenes περὶ παιδοποιίας liegen.“ Aber die Kuppelei wird dort Xen. Symp. IV 62ff. durchaus nicht bloß als geistige bestimmt, sondern bald darauf auch als Stiftung „passender Ehen“, und daß Antisthenes nicht nur im Scherz diese Kunst für sich anerkennt, zeigt Diog. Laert. VI 11, wo er lehrt, daß der Weise allein wisse, wen man lieben solle, und Ratschläge gibt über Heiraten der Kindererzeugung wegen. In diesem Zusammenhang durfte ich wohl an seinen Schriftentitel περὶ παιδοποιίας erinnern. — „Wenn in der Schrift des Musiktheoretikers Aristoxenos von Pythagoras, dem Begründer der Akustik, die Rede war, so soll man „bedenken“, daß — Antisthenes περὶ μουσικῆς schrieb!“ Was ist daran so aufregend? Ich will doch nur sagen: so gut wie Aristoxenos in seiner Schrift περὶ μουσικῆς wird auch schon Antisthenes in seiner entsprechenden Schrift von Pythagoras geredet haben, und da kann wohl der jüngere Autor einige bei ihm unerklärliche persönliche Fabeleien über Pythagoras vom älteren Autor haben, die im folgenden aus der kynischen Dogmatik erklärt werden.

„Wenn Diogenes verlangt, man solle die Leichen auf dem Felde liegen lassen — natürlich weil es zum τῦφος gehört, sich um das Schicksal des unempfindlichen Leichnams zu kümmern —, so soll sich darin eine Beziehung zu dem zoroastrischen Bestattungsritus aussprechen.“ Ich konstatierte, daß die vom Kyniker verlangte Aussetzung der Leiche zum Fraß für die Tiere zoroastrischer Ritus ist. Die Begründung der Forderung Diog. Laert. VI 79 enthält nicht einfach Ablehnung des τῦφος; aber selbst wenn

sie es täte, die Begründung beweist nichts. Denn der Kyniker konnte die fremden Sitten wie den Homer nur mit seiner Dogmatik interpretieren und sich doch auf sie berufen. Er tut's ja mit Vorliebe. Diogenes beruft sich z. B. Diog. ib. 73 bei dem verwandten Thema der Anthropophagie ausdrücklich auf die fremden Volkssitten und verteidigt den Brauch, aber sicherlich aus anderen Gründen als die Menschenfresser. Ist nun jene Übereinstimmung eine zufällige? Ich führe (von der Idealisierung des Hundes an) eine Anzahl weiterer Übereinstimmungen zwischen Kynismus und Zendavesta an und schließe daraus auf persische Anregungen für Antisthenes. Mein Kritiker fährt mit Verachtung darüber hinweg, glücklich die schwächste Parallele aus dem Zusammenhang reißend. War etwa der Kyniker zu sehr hellenischer Patriot, um Barbaren als Muster aufzustellen? Beruft er sich nicht sonst auf νόμιμα βαρβαρικά? Oder soll er in einer Zeit, die, wie Charon und Dionysios zeigen, längst eine griechische Literatur über Persien hatte, gerade persische Sitten nicht gekannt haben? Aber Antisthenes zitiert sie nicht nur (vgl. Frg. S. 17 Winck.), sondern er schrieb ja eine oder mehrere Lobschriften über Kyros. Sollte er sie ohne jede Kenntnis und Schätzung persischen Wesens geschrieben haben? Warum griff er dann zu diesem Thema? Bei Suidas beginnt sogar seine Schriftenaufzählung mit den Worten πρῶτον Μαγικόν· ἀφηγεῖται δὲ περὶ Ζωροάστρου τινὸς μάγου, εὑρόντος τὴν σοφίαν. Mag man selbst der doch irgendwie zu erklärenden Nachricht ohne zureichenden Grund mißtrauen, aus dem so stark kynischen Alcibiades I kann man sehen, wie in einem Sokratikerdialog (unabhängig von der Cyropädie) sich die persische παιδεία preisen ließ. Jedenfalls ist die Frage, ob hier orientalische Motive auf den kynischen Kyros-Schriftsteller, den Vater der Stoa, den ersten der „Bettelmönche“, wie G. ihn ansieht, gewirkt haben, zu wichtig, um mit verachtendem Kritikerlächeln darüber hinwegzueilen.

Das kynische Siebenweisensymposion.

Ich unterdrücke die Antwort auf weitere Einzelheiten und gehe zu meiner These von der kynischen Siebenweisentradition. „Er konnte sich dabei einerseits auf die von R. Heinze nach-

gewiesene kynische Tradition für Anacharsis berufen, andererseits hat er selbst die sehr wertvolle Beobachtung gemacht, daß zahlreiche Apophthegmen der sieben Weisen z. T. unverkennbar kynischen Charakter zeigen, z. T. geradezu auch Kynikern beigelegt werden. — — Soweit ist alles solid. Doch wie soll man nun diese Erscheinung deuten? Am nächsten liegt natürlich die Annahme, daß solche ursprünglich kynische Apophthegmen später herrenlos umliefen und daher bald diesem, bald jenem berühmten Namen sich anheften konnten." Ist dies nun eine Erklärung? Und was ist dann an der Beobachtung noch „sehr wertvoll"? Ich meine, diese Annahme, die so die Apophthegmen herrenlos umherlaufen und sich beliebigen Namen anhängen läßt, ist nur der Verzicht auf eine Erklärung und fordert bei der Masse der kynischen Siebenweisen-Apophthegmen einen Wunderglauben an den Zufall. Und sie laufen ja z. T. gar nicht herrenlos umher, sondern tragen eben zugleich Kynikernamen. Also wenn Anacharsis einigemal kynisch redet, so darf R. Heinze zwingend schließen, daß es ein Anacharsis in kynischer Tradition ist; aber wenn die mit Anacharsis vielfach in der Tradition verbundenen sieben Weisen noch zehnmal häufiger anerkanntermaßen kynisch reden, ja ihre Dikta zum großen Teil auch unter Kynikernamen gehen, dann soll ich nicht schließen dürfen, daß es die sieben Weisen in kynischer Tradition sind, sondern dann soll es Zufall sein? Die Logik fordert, daß was Anacharsis recht ist, den sieben Weisen billig ist, und ihre kynische Tradition kann nicht darum zweifelhafter sein, weil sie viel stärker belegt ist.

Was hat denn G. für seinen Zweifel daran und für seine Erklärung durch willkürliches Anheften anzuführen? Daß (unter den zahllosen Siebenweisendikten!) zwei Biasworte anderswo je einem andern der sieben Weisen zugeschrieben werden. Wenn ich dergleichen angeführt hätte, würde mir G. sagen: Aber sieht denn J. nicht, daß hier „offenbare" Namensverwechslung vorliegt? Wie leicht konnte ein Apophthegmenausschneider einmal den Fragenden und den Antwortenden im Siebenweisengespräch verwechseln! Zudem wird das eine dieser Biasworte noch sowohl Sokrates wie Diogenes zugeschrieben. Auch willkürlich? G. wird sich's wohl

so deuten, daß es beide in verschiedenen Schriften sprachen. Da hätten wir ja noch eine Erklärung der wenigen doppelnamigen Siebenweisendikta. Und leugne ich denn, daß das fruchtbare Thema des Siebenweisengesprächs auch mehrfach von Kynikern variiert sein wird? Ich behaupte ja nur, daß die Tradition des Siebenweisengesprächs kynisch ist und schon auf den ersten Kyniker zurückgeht.

Aber G. bezweifelt gerade das Alter der Tradition im Hinblick auf den in einem dieser hundert Apophthegmen gebrauchten „Ausdruck ἀγαθὴ resp. ὀρθὴ συνείδησις, für den man wohl in der Zeit des Antisthenes schwerlich Belege finden dürfte“. Das fragliche Wort finde ich sogar schon in den ethischen Demokritfragmenten Natorp 92. Und wenn G. es da auch für unecht erklären sollte, was macht er mit den von mir S. 802 zitierten Parallelworten des Sokrates und Diogenes? Wenn diese nur das Verbum συνειδέναι haben, so kann die substantivische Form doch leicht auf Rechnung eines späten Ausschreibers kommen. Und wenn auch das nicht genügen sollte, so wäre eben dieses Apophthegma späterer Zeit zuzuweisen, aber darum alle?

„Man kann sich nichts Schwächeres denken,“ behauptet G., als meine Begründung des antisthenischen Siebenweisengastmahls. Ich kann mir gerade nichts Schwächeres denken als seine Einwände. Er weiß, daß Ephoros bereits den kynischen Anacharsis hat und ihn bereits in συνουσία mit den sieben Weisen (Diog. Laert. I 41) kennt. Nun ist meine ganze Folgerung so: der Anacharsis des Ephoros ist kynisch und steht ausdrücklich in Gemeinschaft mit den sieben Weisen, also wird jene Ephoros bekannte συνουσία der sieben Weisen wie der ihr zugehörige Anacharsis kynisch sein. Soll dieser fast mathematische Schluß nicht erlaubt sein? Gibt's ein Bedenken? Im Gegenteil, wir haben ja eine kynische Apophthegmatik wie des Anacharsis so auch der sieben Weisen in Hülle und Fülle als stärkste Bestätigung. Nun sehen wir noch zum Überfluß den kynischen Anacharsis geradezu im Gespräch mit einigen der Weisen bei Lukian und Diodor, wo R. Heinze Ephoros als Quelle annimmt. Was verlangt eigentlich G. noch, um an ein Ephoros bekanntes kynisches Siebenweisengespräch mit Anacharsis

zu glauben? Er erkennt den Anacharsis des Ephoros als kynisch an, er findet bei Ephoros die Zugehörigkeit dieses kynischen Anacharsis zu den sieben Weisen, er erkennt auch den kynischen Charakter vieler überlieferten Siebenweisengesprächsstücke an, er liest auch dabei Gesprächsproben des kynischen Anacharsis bei Ephoros mit den Weisen — was vermißt er noch zu meiner Folgerung des altkynischen Siebenweisengesprächs? Den Nachweis, daß es antisthenisch sei? Aber vor Ephoros (und Aristoteles, denen es nach aufgewiesenen Spuren auch bekannt war) gab's doch nur einen Kyniker, Antisthenes. Es bedarf nicht einmal mehr des Hinweises, daß viele der kynischen Siebenweisenapophthegmen auch unter Sokrates' Namen gehen, also auf einen Sokratikerdialog zurückweisen.

Es bedarf auch nicht einmal meiner Annahme, daß wie Ephoros, auch Platon bereits auf das antisthenische Altweisengastmahl Protag. 343 A anspielt. Was bringt G. dagegen vor? „Platon nennt ja als siebenten den Myson, Ephoros dagegen den Anacharsis, wie können sie also aus derselben Quelle schöpfen?“ Glaubt G. wirklich, daß Ephoros den Skythen in die Siebenzahl der sonst griechischen Weisen aufnahm? Er kennt ihn in Verbindung, im Gespräch mit ihnen, eben als Teilnehmer am Siebenweisengastmahl. Ist es aber notwendig oder auch nur wahrscheinlich, daß die Tischordnung beim Gastmahl nur gerade sieben Plätze aufwies, daß der Autor nur die Weisen ohne stachelnde fremde Elemente teilnehmen ließ? Ist's bei Plutarch so? Wie leicht konnte nun ein Spätling, wenn Ephoros den Anacharsis als Teilnehmer beim Siebenweisengastmahl zitiert, ihn so verstehen, daß er ihn unter die Weisen zählt! Durch solches Mißverständnis der Späteren erkläre ich mir gerade auch andere, sonst schwer erklärliche, gar zu starke Namensschwankungen der Weisenliste. Die Differenz zwischen Ephoros und Platon aber fällt so dahin. — Doch G. hat noch einen andern Gegengrund. „Platon redet von den ῥήματα βραχέα der Sieben: wie soll man unter diesen einen symposiastischen Dialog verstehen?“ Aber Platon redet dort zugleich von den Weisen als κοινῇ συνελθόντες — sollen sie nur zusammengekommen sein, damit jeder seinen kurzen Spruch in die Luft stieß, und dann wieder ausein-

andergegangen sein? Mit der συνουσία ist doch wohl die Debatte über ihre (sicherlich älteren) Wahlsprüche gegeben. Herodot kennt noch nicht ihre συνουσία, aber Platon kennt sie eben und kennt die Weisen als Meister der Lakonismen, die er ja auch ausdrücklich ib. 342E als Debattenschläger betont. Wen ironisiert auch hier Platon mit dem Hymnus auf die sieben Weisen als Muster der lakonischen φιλοσοφία, παιδεία und βραχυλογία? Die toten Weisen selber? Oder den rhetorischen Sophisten, dem er ja gerade den Ruhm der φιλοσοφία, βραχυλογία usw. entgegenhält? Der erste Kyniker ist Lobredner zugleich der spartanischen Ausbildung, der φιλοσοφία, der παιδεία und (vgl. Gnom. Vat. 11) der βραχυλογία.

Doch, wie gesagt, es bedarf dieser Deutung und weiterer von mir angeführter Beziehungen gar nicht zur Sicherung des antisthenischen Siebenweisengesprächs. G. will sich's wenigstens „als Mutmaßung gefallen lassen". „Allein," klagt er, „das genügt ihm nicht. Er setzt vielmehr aus den einzelnen Apophthegmen die Reden der sieben Weisen zusammen, er rekonstruiert den Gang des Gesprächs und weiß z. B. genau anzugeben, was Anacharsis mit Thales über die Athletik, Pittakos mit Periander über die Kindererzeugung — im Protreptikos des Antisthenes gesprochen hat! Andere mögen in solchen Erörterungen wissenschaftliche Arbeit sehen: mir erscheinen sie als eine ebenso geistreiche wie müßige Spielerei." Wie soll ichs nur G. recht machen? Im Anfang tadelt er, daß meine „Untersuchung nicht nach den Schriften oder noch besser nach den Lehrstücken des Antisthenes fortschreitet". Er kann damit nicht meinen, daß ich nur Winckelmanns Antisthenesfragmente neu auflegen solle, er fordert ja selbst weiterhin: „Man ziehe alle die späten Quellen — für den Kynismus heran! — — Man bereichere so das kärgliche alte Fragmentenmaterial und rekonstruiere die wahre Lehre des Antisthenes." Wenn ich aber nach diesen Rezepten rekonstruiere, so ist das „müßige Spielerei". Meine Gründe gerade für den Protreptikos hier zu erörtern würde zu weit führen; welche antisthenische Schrift es war, ist schließlich Nebensache. Aber habe ich denn, „was Anacharsis mit Thales über die Athletik, Pittakos mit Periander über die Kindererzeugung" bei „Antisthenes gesprochen" — habe ich

das aus den Fingern gesogen? Die Worte der Weisen sind ja überliefert; Anacharsis spricht ja jene Worte gegen die Athletik anerkanntermaßen in einer altkynischen, Ephoros schon bekannten Schrift, und zwar polemisch — gegen wen? Wir müssen gerade nach Ephoros unter den (auch kynisch überlieferten) Weisen seinen Partner suchen; nun haben wir von einigen, speziell von Thales starke Lobesäußerungen über Athletik, gerade passend zum verlangten Debattenanreiz für Anacharsis; meine ganze Kühnheit besteht nun darin, daß ich die gegebenen Weisendikta mit den sie verlangenden, ebenso gegebenen altkynischen Anacharsisworten verbinde. Und darum so viel Entrüstung? Ebenso sind die Worte des Pittakos und Periander überliefert und schlagen als Debattengegensätze ineinander. Ich habe das Chaos der nach G.s Eingeständnis oft kynischen Weisenapophthegmen zu ordnen gesucht, sie nach ihren Thematen gruppiert, in denen sie nun einmal unbestreitbar zusammentreffen und oft als passende Kontraste debattenhaft ineinanderschlagen, und diese Themata als antisthenische Gedankenmotive nachzuweisen und aneinanderzureihen gesucht. Wenn solche vergleichende Gruppierung gegebenen Materials unwissenschaftlich ist, dann wäre es offenbar wissenschaftlich gewesen, das Chaos bestehen zu lassen. Zu solcher Wissenschaftsleistung hätte ich mich zur Not auch aufschwingen können und dann mir die „müßige Spielerei" erspart, die mehr Arbeit kostete als manche kritische Besprechung des ganzen Buches.[1])

„Ein anderer Fall!" Wenn doch mein Rezensent etwas weniger Fälle herausgerissen hätte zu meiner pathologischen Charakteristik und etwas mehr sachliches Referat geboten, der ja noch immer die Kritik folgen durfte! Er erkennt zunächst mein Ergebnis an, daß die Pausaniasrede im platonischen und des Sokrates Liebesrede im xenophontischen Symposion unabhängig voneinander übereinstimmen und beide auf ein antisthenisches Original blicken. Dann aber soll ich

[1]) Vgl. zum kynischen Weisensymposion und zu andern im Folgenden berührten Fragen noch meinen Aufsatz in der Festschrift zu Ehren M. Heinzes 1905 S. 78ff.

mein schönes Ergebnis durch haltlose Kombinationen begraben haben. Es handelt sich darum, den Widerspruch zu erklären, daß Pausanias bei Xenophon „Apologet der in Schwelgerei sich Wälzenden" genannt wird, bei Platon aber gerade als Verfechter der antisthenischen Moralität redet. Ich suche die Lösung darin, daß Pausanias bei Antisthenes eben die schlimme Rolle hat, in der ihn Xenophon zitiert, daß sich aber Platon (wie sonst auch) die Bosheit leistet, die Theorie des Kynikers gerade dessen Diabolusfigur in den Mund zu legen. G. aber findet die Pointe solcher Bosheit „unverständlich", während er sich „viel eher denken könnte, daß Xenophon seine (antisthenische) Vorlage auch hier mißverstanden hat — und jedenfalls das Eingeständnis, daß wir etwas nicht verstehen, einer Scheinerklärung wie der J.schen vorziehen würde". Ich würde es vorziehen, den bequemen Verzicht auf Erklärung für schwierigere Fälle zu versparen. Platon hat Pausanias als Verfechter der kynischen Moralität, Xenophon hat ihn als Verfechter der antikynischen Immoralität; beide schöpfen (auch nach G.) aus einer antisthenischen Schrift. Einer von beiden muß also die Rolle, die Pausanias bei Antisthenes hat, verkehrt haben. An sich ist es schon wahrscheinlicher, daß Xenophon treuer als Platon dem Antisthenes folgte. Doch G. meint nun, Xenophon habe seine Vorlage mißverstanden. Aber so verblödet konnte doch Xenophon nicht sein, daß er einen Pausanias, dem der Kyniker seine moralisch-asketische Theorie in den Mund gelegt, gerade als „Apologeten der in Schwelgerei sich Wälzenden" mißverstanden hätte! Vor allem aber bedenke man: Xenophon läßt die antisthenische Theorie durch Sokrates verkünden, Platon aber durch Pausanias. Es ist doch geradezu selbstverständlich, daß bei Antisthenes selber das erstere geschah, und somit hat Platon die Rollen vertauscht. Er konnte es, weil er als Dichter seine Figuren frei reden lassen konnte (während Xenophon Pausanias ja nicht reden läßt, sondern aus fremder Vorlage zitiert); und Platon mußte die Rollen vertauschen, weil er ja Sokrates für seinen eigenen Standpunkt brauchte und für den antisthenischen demnach eine andere Figur nötig hatte. Daß er dafür gerade Pausanias nimmt, den er selber Protag. 315 E als Liebhaber des weichlichen Agathon kennt und den Xenophon nun doch wohl

nach Antisthenes als antikynischen Immoralisten zitiert, das nenne ich eine Bosheit, die dem großen Satiriker wohl zuzutrauen ist und deren Pointe darin liegt, daß die kynische Moralistik auch im Munde des größten Schwelgers möglich ist, — was daran „unverständlich“ sein soll, ist mir unverständlich.[2])

Die Prodikosfabel.

G. greift weiter mit Recht als einen Hauptpunkt die Frage der Prodikosfabel heraus (s. alles Nähere Sokr. II S. 125—560). Er

[2]) Warum versteht G. solchen diabolischen Rollentausch im Charmides — da er mir zugibt (Archiv ib. S. 525), daß Platon dort als Verfechter der antisthenischen Besonnenheit = Selbsterkenntnis Kritias auftreten läßt, der doch als Tyrannenhaupt das Gegenteil von Besonnenheit und Selbsterkenntnis gezeigt und in diesem Sinne gerade vom Kyniker gebrandmarkt sein dürfte (vgl. auch Mem. I 2 und meine Hinweise im „Sokrates“)? Ähnlich hat Platon im Laches den vorsichtigen Nikias zum Verfechter der antisthenischen Tapferkeit gemacht. G. allerdings findet, daß die Definition des Nikias im Laches nicht bekämpft, nur berichtigt werde (a. a. O. S. 527) und daß der negative Schluß des Dialogs eben nur der sokratischen Tradition entspreche. Kann man Platon wirklich zutrauen, daß er sinnlos nur um der Tradition willen einen positiven Dialog durchaus zu einem negativen Ausgang führte? Und warum kam denn schon Sokrates durchaus zum negativen Ausgang, wenn er doch als schönes Resultat eine so positive Definition hatte? Und warum durchaus überträgt Platon hier Nikias die Vertretung dieser Definition und Sokrates nur eine kleine „Berichtigung“? Offenbar steht also Platon doch wohl fremder und unbefriedigter zu dieser Definition. Und dies wird sicher, wenn man 1. sieht, daß wirklich die Definition ohne die Berichtigung von anderer Seite vertreten wurde, und 2., daß sie Platon auch mit der Berichtigung nicht genügen konnte. G. meint, alles bliebe durch diese Berichtigung „unangetastet“ und die Tapferkeit werde nur aus einem Wissen der **zukünftigen** Güter und Übel zu einem Wissen der Güter und Übel überhaupt. Aber sieht er nicht, daß dadurch die Tapferkeit völlig eins wird mit allen andern Tugenden? Und glaubt er, daß Platon damals ernsthaft gar keine Unterschiede der Tugenden anerkannte? Mir scheint es sicher, daß ihm bereits in der Seelenteilung andere Scheidungen der Tugenden dort vorschweben und daß er das Gute, für dessen Zukünftigkeit er hier kein besonderes Wissen zuläßt, bereits als ein ewig Seiendes kennt, kurz daß er bereits die psychische Trichotomie und die Ideenlehre im Hintergrunde hat. Die Berichtigung der Definition des Nikias ist tatsächlich eine Auflösung dieser Definition, d. h. des Spezifikums der Tapferkeit und damit eine Widerlegung, keine Berichtigung, sondern eine Bekämpfung. Und eine Bekämpfung ist's auch, weil sie von anderer Seite verfochten wurde. Denn ohne die Berichtigung finden wir sie bei Xenophon und bei den Stoikern, als deren gemeinsame Quelle sich wohl nur Antisthenes bietet (vgl. zu alledem Hermes 41 S. 310ff.).

erkennt (was ich erst gegen die ältere Auffassung zeigen mußte) als Fiktion an, daß Sokrates die Fabel nach Prodikos vorgetragen hätte. Ich fand es nun auch für Xenophon schwer denkbar, daß er hier eine Originalschrift des Prodikos ausschreibt. Eine genaue Kopie war überflüssig, und ein Hinweis hätte genügt; wesentliche Abweichung aber durfte er sich angesichts eines bekannten vorhandenen Originals, das er ausdrücklich zu kopieren erklärt, kaum gestatten. G. beachtet nicht das „wesentlich“, läßt einige weitere Sätze aus und kommt schließlich zu folgender Karikatur meiner Argumentation: „Daraus, daß Xenophon die Schrift des Prodikos zitiert, kann man schließen, daß er sie nicht benutzt hat. Für ein solches Verfahren — ich gestehe es — fehlt mir das Verständnis.“ Statt sie lächerlich zu machen, hätte G. die von mir hervorgehobene Schwierigkeit überzeugend heben und durch ein einziges Gegenbeispiel meinen Satz widerlegen sollen: „Der antike Schriftsteller nennt nicht zugleich Autor und Schrift, die er nachahmen will: er hängt entweder einem Autornamen eine „unechte“ Schrift an, oder er konkurriert mit seinem ungenannten Vorbild in demselben Gegenstand.“ Unsere andersartigen literarischen Gewohnheiten haben uns blind gemacht für das Rätsel des xenophontischen Prodikos. Heute ist es so natürlich zu sagen: ich bringe nun einen Auszug aus der und der Schrift des Herrn X. Und man glaubt der Ankündigung. Doch der antike Autor kopiert und variiert dabei; pflegt er dann aber vorher zu melden: ich werde nun diese Schrift jenes Mannes kopieren und variieren?

Xenophon erklärt, aus der Heraklesschrift des Prodikos etwas vorbringen zu wollen ungefähr mit dessen Worten, soviel er sich erinnere (ὧδέ πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι). Diese Ankündigung gemahnt an seine frühere, daß er Sokrates διαλεγόμενος vorführen wolle, ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω (Mem. I 3, 1). G. stimmt mir zu, daß diese Versicherung den Memorabilien keinen authentischen Charakter gebe und schon das Kapitel, dem sie voransteht, Fiktives bringe. Selbst Zeller hat anerkannt, daß den Zeugenschaftsversicherungen Xenophons (Oec. I 1, Symp. I 1, Mem. I 4, 2, IV 3, 2) nicht zu trauen sei. Mit seiner Berufung auf Prodikos aber soll es anders sein? Die Rekapitulation des Sokrates sollte Fiktion sein, aber nicht die des Prodikos? Man sagt natürlich, die Sokrates-

reden standen der Fiktion offen, die *Prodikosschrift* nicht. Aber 1. fingieren die Alten auch Schriften und haben eine ganze „unechte“ Literatur; ja, der Theätet und das Symposion geben sich ausdrücklich als Nachschriften und sind doch völlig fiktiv. 2. sagt Xenophon gar nicht, daß er die Schrift vor sich hat (wie G. voraussetzt), sondern er spricht von dem σύγγραμμα, das Prodikos so vielen *vortrage* und das Sokrates nun *aus dem Gedächtnis* und darum nicht genau wiedergibt (ὧδέ πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι), und am Schlusse § 34 sagt er offenbar im Gedanken an den vortragenden Prodikos: οὕτω πως διήει Πρόδικος — ἐκόσμησε — ἔτι μεγαλειοτέροις ῥήμασιν. Hätte er die Schrift vor sich, dann müßten wir das Präsens erwarten, und er will auch gar nicht den Gedanken wecken, daß er die Schrift vor sich hat; denn er entschuldigt sich ja eben, daß er das von Prodikos Gesagte nicht genau, nicht so großartig, nur soweit er sich erinnere, wiedergebe. Den Vortrag des Prodikos aber konnte er gerade so bis zur Fiktion frei nehmen wie die Reden des Sokrates.

So hebt sich die Schwierigkeit, die G. nicht sehen wollte. Tatsächlich aber traut er selbst nicht der Zitierweise Xenophons, die den Anschein *möglichst treuer* Rekapitulation (ὅσα μέμνημαι) *ohne eigene Zutaten* weckt; vielmehr glaubt er an eine von Xenophon *gewollte* Variation der Prodikosfabel, ja er räumt mir ein, daß sich in einigen Stücken die Gedankenwelt Xenophons, in einigen die Benutzung einer kynischen Schrift verrate. Damit rücken wir schon näher. Denn mir genügt neben xenophontischer Färbung die kynische Vorlage, der Xenophon mit dem gegen Aristipp redenden Sokrates auch den *vortragenden* Prodikos, den er allein zitiert, entnehmen konnte. G. erkennt meinen Nachweis an, daß die späteren, sämtlich in kynisch-stoischer Richtung gehenden Nachbildungen der Prodikosfabel auf eine Vorlage zurückweisen, die weder Xenophon noch Prodikos sein kann, dessen Schriften Dio verschollen nennt. Er will mir aber daraus nur die Folgerung gestatten, daß außer Xenophon noch ein anderer die Fabel kopiert hat, ehe die Schriften des Prodikos verschollen waren. Nun, die Möglichkeit, daß auch Xenophon schon, der nicht behauptet, die Schrift des Prodikos vor sich zu haben, jenen andern kopiert hat,

kann G. doch nicht ausschließen. „Wie man nun aus lauter Nachbildungen der Kaiserzeit auf eine Fassung vor Panaitios sollte schließen können, ist mir nicht deutlich.“ Aber die Reihe der Nachbildungen zeigt sich mir (S. 307 ff.) viel weiter heraufgehend zu Chrysipp, Kleanthes, Bion, ja die moralische Synkrisis, die doch das Wesen der Prodikosfabel ist, zeigt sich als Grundzug der kynischen Literatur und unverkennbar schon in Schriften des Antisthenes, wie Herakles und Midas, Helena und Penelope usw. Ich zähle sie zum Ἀντισθένειος τύπος, von dem Jul. or. VII 217 A spricht, wo er mahnt, in den Moralfabeln Antisthenes, Xenophon und Platon nachzuahmen und weiter rät ἀντὶ μὲν Ἡρακλέους μεταλαμβάνειν Περσέως ἢ Θησέως τινὸς ὄνομα καὶ τὸν Ἀντισθένειον τύπον ἐγχαράττειν, ἀντὶ δὲ τῆς Προδίκου σκηνοποιΐας ἀμφὶ τοῖν ἀμφοῖν τούτοιν θεοῖν ἑτέραν ὁμοίαν εἰσάγειν εἰς τὸ θέατρον. „Hätte Julian gemeint, es gehöre zum Ἀντισθένειος τύπος, die Fabel dem Prodikos in den Mund zu legen — wie sich der Verf. dies denkt —, dann hätte er gesagt ἀντὶ τῆς σκηνοποιΐας ἀμφὶ τοῦ Προδίκου καὶ τοῖν θεοῖν: dann würde sich die σκηνοποιΐα auf Prodikos und auf die Göttinnen beziehen.“ Aber dann würde man nicht denken, daß Prodikos die Fabel vorträgt, sondern daß er auf der Szene steht bei den Göttinnen (sinds übrigens streng genommen solche bei Xenophon?). „Er sagt aber ἡ Προδίκου σκηνοποιΐα ἀμφὶ τοῖν θεοῖν, und das kann m. E. nichts anderes heißen, als daß sich die σκηνοποιΐα zwar auf die Göttinnen bezieht, aber von Prodikos herrührt.“ Nein, es kann auch heißen, daß Prodikos die Fabel als fingierter Autor bei einem andern vorträgt. Wenn Aristoteles λόγοι des Sokrates zitiert, dürfen sie dann nicht von Platon herrühren? Warum nennt auch Julian nicht oben Prodikos unter den Moralfabeldichtern? „Und diese Προδίκου σκηνοποιΐα setzt er ja auch gerade dem Ἀντισθένειος τύπος entgegen.“ Dann würde er ja auch die Heraklesfigur der Prodikosszenerie entgegensetzen, in die sie doch gehört. Beide erst vereinigt geben die Fabel. Warum nennt er nur die Prodikosszenerie um die Göttinnen? Weil er sie nur als spezielle Ergänzung zitiert und den Herakles dazu eben schon als antisthenischen Typus genannt hat. Auch das τούτοιν scheint auf Früheres zu weisen.

Doch auf die Interpretation dieser Stelle, die jedenfalls die moralische Heraklesfabel als 'Ἀντισθένειος τύπος erklärt, kommts ja nicht an. Die Hauptsache ist doch, ob der Inhalt der xenophontischen Prodikosfabel prodikeisch oder kynisch ist. Nun hat, soweit ich verfolgte, nach allem, was wir sonst von Prodikos wissen, noch niemand den leisesten Zug von ihm in der Fabel, wie sie da steht, nachweisen können. Andererseits hat auch noch niemand darin das leiseste Gedankenmotiv entdecken können, das nicht Xenophon und seiner Sokratik entspräche. Ja, die Prodikosfabel ist unverkennbar die Krone der Memorabilien, der reinste Ausdruck, die schönste Frucht der xenophontischen Sokratik, aus dem Inhalt des Kapitels, das sie krönt, ohne Gedankenriß hervorwachsend. So bleibt nur die Alternative: entweder ist die ganze xenophontische Sokratik mit der Fabel prodikeisch oder umgekehrt die Prodikosfabel ist xenophontisch-sokratisch. Und dies Zweite muß gelten, wenn man nicht Xenophon mit seinem Sokrates zum absoluten Prodikeer machen will. Kann G. auch über dieses Dilemma so leicht hinweg?

Nun ist aber die xenophontische Sokratik stark abhängig von der kynischen, und G. selbst hat nicht nur für dieses Kapitel, sondern speziell für die Prodikosfabel mir mehrfache kynische Spuren zugestanden, wie ja sogar ein wörtliches Antistheneszitat unbestreitbar ist:

Antisth. Frg. S. 53, 17 W.	Prodikosfabel § 31
nunquam andisti summum acroama, laudem tuam	τοῦ δὲ πάντων ἡδίστου ἀκούσματος, ἐπαίνου σεαυτῆς, ἀνήκοος εἶ.

Es ist also nur zu fragen, wie weit Xenophon in der Fabel eine nun einmal sichere kynische Vorlage benutzt. Und da soll man mir doch eine Grenze aufzeigen, ein unkynisches Gedankenmotiv der Fabel! G. will nur die Benutzung einer kynischen Streitschrift gegen die τρυφή einräumen? Nun, ziemlich die Hälfte dessen, was die 'Ἀρετή sagt, ist Anklage gegen die τρυφή. Aber G. selbst erkennt ja S. 240 auch für die Rede der Κακία § 24 Benutzung kynischer Quelle an. Doch sollte die kynische Quelle nur negativ die τρυφή brandmarken dürfen und nicht auch positiv mit der 'Ἀρετή das Lob des πόνος singen? Wie kann man zweifeln,

da uns ja gemeldet wird, daß Antisthenes gerade im Herakles (und wir haben hier einen „Herakles") das Lob des πόνος illustriert (Diog. Laert. VI 2) und gerade im Herakles wie hier die ἀρετή als Wegweiserin des Lebens (τέλος τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν) empfohlen habe (ib. 104)! So „urkynisch" wie nach G. der Kampf gegen die τρυφή ist wahrlich auch der Kultus der ἀρετή und gerade der ἀρετή τῶν ἔργων, die das Glück bereite, wie sie die Prodikosfabel preist und nicht minder schon Antisthenes (ib. 11). Der ganze Inhalt der Prodikosfabel ist ja nur die schroffe urkynische Antithese der ἀρετή und κακία (neben denen dem Kyniker alles andere ἀδιάφορα!) und die spezifisch kynische Ausdeutung der ἀρετή als allein glückbringenden πόνος und der κακία als absolut verderblicher ἡδονή oder τρυφή. Wenn das prodikeisch ist, so ist es der ganze Kynismus.

Der Inhalt der Fabel ist unbestreitbar kynisch, natürlich mit Xenophons eigener Anteilnahme und Färbung, wie ich sie unter Zustimmung G.s charakterisiert habe. Es bliebe also nur die Möglichkeit, daß Xenophon diesen kynischen Inhalt in prodikeische Form gegossen. Aber was läßt sich an dieser Form Prodikeisches nachweisen? Sind ἀρετή und κακία Synonyma, die geschieden werden? Spielen sonst Wortunterscheidungen in der Argumentation eine Rolle? Läßt sich aber nun etwa auch nichts Kynisches an dieser Form nachweisen? Nehmen wir alle formalen Elemente. Es ist eine moralische Fabel — wir wissen, daß Antisthenes solche dichtete (Jul. a. a. O.); es ist eine Synkrisis — wir sehen die Synkrisis als beliebteste Form bei Kynikern[3]) und schon in des Antisthenes Schriftentiteln angedeutet (auch für solche, die etwa seine erhaltene Synkrisis Aias und Odysseus nicht als echt anerkennen sollten). Es ist eine Personifikation der ἀρετή und κακία: wir kennen nicht nur die ethischen Antithesen überhaupt (vgl. Diog. VI 38), sondern gerade die der ἀρετή und κακία und gerade auch ihre Personifikation als altkynisch (s. die Antisthenes- und Diogenesstellen Sokr. II S. 299 f.). Es ist in dem ethischen Disput eine starke Rhetorik, und zwar gorgianische, kaum prodikeische (s. das Nähere bei Blaß, Att. Beredsk., I 30[2]); wir wissen, daß Antisthenes, der Schüler

---

[3]) Vgl. noch Hense, Die Synkrisis, Freiburger Rektoratsrede 1893.

des Sokrates und des Gorgias, solche Rhetorik in seine Dialogik mischte (Diog. VI 1). Es gilt eine παιδεία — die Antisthenes fanatisch suchte. Es ist eine ethisch-allegorische Szenerie am Scheideweg — das Zweiwegemotiv für die ethische παιδεία ist uns gerade als antisthenisch überliefert (vgl. nam. Diog. ep. 30). Es ist eine Fabel von Herakles — dem Helden des Kynismus, und wir kennen gerade Antisthenes als Heraklesschriftsteller und wissen, daß er gerade in seinem großen Herakles die kynische Moral verkündet, so daß Herakles als Moralfabelfigur zum Ἀντισθένειος τύπος ward. Es gilt, mit der Fabel Aristipp zu schlagen, den Antipoden gerade des Kynikers, der ihn (was an sich nahe liegt) gerade mit dem Herakles als Lobschrift auf den πόνος (gegen die ἡδονή) getroffen zu haben scheint (vgl. Sokr. ep. 9,4). So zeigen sich auch alle formalen Elemente der Fabel als antisthenisch.

Nur eins fehlt noch: Prodikos selbst. Es muß doch einen Anlaß gehabt heben, daß die Fabel Prodikos in den Mund gelegt wird. Diesen Anlaß habe ich anerkannt und gezeigt, wie ich mir die Heraklesauffassung des historischen Prodikos denke. Keinesfalls im Sinne unserer Fabel, die nur eine theoretische Fabel, tatsächlich nur eine kynische Synkrisis ist, der reine Ausdruck der kynischen Willensphilosophie, die Personifikation des Kampfes zwischen Tugend und Laster. Die Form hängt hier völlig am Inhalt. Die szenische Idee der Fabel ist einfach der Scheideweg, das ist das Prinzip des Willens überhaupt, der inneren Freiheit, die als praktische Vernunft wählt. Und dies Prinzip ist vor Sokrates betont? und vom Sophisten? und nicht erst vom kynischen Sokratiker, der die sokratische Vernunft praktisch machte, die ἀρετὴ τῶν ἔργων pries, die nur Σωκρατικῆς ἰσχύος bedarf (Diog. VI 11)? Und der Kyniker hat Herakles zum moralischen Willenskämpfer gegen die Ungeheuer der Begierden vergeistigt. Wenn dieser reine Moralkonflikt hier prodikeisch ist, dann ist das Erscheinen des Kynismus überhaupt überflüssig.

Zwischen Xenophon und Prodikos schiebt sich diese Fabel geradezu als Personifikation der kynischen Lehre. Kann Xenophon nun wie Inhalt und Form der Fabel auch den Autornamen des Prodikos vom Kyniker empfangen haben? Das ist die Frage. Xenophon sagt nicht, daß er die Schrift des Prodikos gelesen, er

läßt nur den bewundernden Sokrates, was Prodikos vortrug, aus dem Gedächtnis rekapitulieren. Nun ist aber der vortragende Prodikos als Sokrateslehrer eine bekannte, in den platonischen Dialogen genugsam zitierte Figur. Warum kann er nicht auch bei Xenophon als überlieferte Figur zitiert sein? Auch im Axiochus will Sokrates Reden des Prodikos gerade so aus dem Gedächtnis rekapitulieren (p. 366 D 369 B), die viele Forscher mit weit weniger Grund als die Fabel fiktiv nahmen. Ja, sogar des Prodikos Herakles wird Platon Symp. 177 B und Socr. ep. 13 zitiert, aber in einer Weise, für die unsere Fabel nicht ausreicht, nämlich als Lob des Herakles parallel dem Lob des Eros, und nach Socr. ep. 13 muß Prodikos mit seinem Herakles in der sokratischen Literatur noch eine Rolle gespielt haben in Verbindung mit der Figur des Schusters Simon, den die Sokratikerbriefe mit Antisthenes in Verbindung bringen. Mag alles was ich an inneren Beziehungen zwischen Prodikos und Antisthenes beigebracht habe, nicht gelten, glaubt man, daß der kynische Heraklesschriftsteller Prodikos nicht kannte? Antisthenes schrieb nun einmal sokratische Dialoge und brachte in seinem Herakles Mythen vor (Jul. a. a. O.). Soll nun nicht der antisthenische Sokrates sich gerade so wie der platonische für seine ihm nicht anstehende Mythenrhetorik auf eine Autorität berufen haben, der er sie nacherzählt? Da bietet sich für die Heraklesmythen Prodikos als Meister des Sokrates. Er war in dieser Rolle typische Figur, und so konnte man ihm auch unsere Fabel in den Mund legen. Scheut man sich so, dem historischen Prodikos sein populärstes Stückchen abzusprechen, so weiß ich einen anderen Denker, der auch seit Jahrhunderten nur populär ist durch einen Einfall, den er nie gehabt hat. Und um die Parallele noch drastischer zu machen: es geht auch um eine Fabelfigur am Scheidewege. Der Scholastiker Buridan exemplifizierte immer auf den Esel, und so setzte ein Anderer Buridans typischen Esel als Exempel der Wahlfreiheit zwischen die berühmten zwei Heuhaufen. Wer es getan, wissen wir nicht: sein Name ward verdeckt durch den Buridans. Und so konnte auch der Name dessen verschwinden, der Prodikos' Herakles an den Scheideweg setzte. In Prodikos' Schriften, wenn wir sie hätten, würde man diesen Herakles ebenso

vergebens suchen wie den Esel zwischen den Heuhaufen in Buridans Schriften.

Der Heraklesrhetor Prodikos war gegeben, und Platon zitiert den Sokrateslehrer Prodikos mit seinen Vorträgen als bekannte Figur, aber, wie schon Zeller gesehen, immer nur ironisch. Woher kennt ihn denn Platon in dieser Rolle, an die er doch nicht glaubt? Aischines verspottet wie Platon im Protagoras Prodikos als Lehrer bei Kallias. Antisthenes aber ist's gerade, der ihn dem Kallias als Weisheitslehrer empfohlen hat (Xen. Symp. IV 62). — So also stehts: daß Xenophon die Fabel von Prodikos hat, dafür spricht nichts, kein prodikeischer Zug, auch keine Versicherung, daß er ihn gelesen. Daß aber Xenophon die Fabel vom Kyniker hat, dafür spricht alles, alle gedanklichen wie alle formalen Motive der Fabel und selbst die Berufung auf Prodikos. So zweifelhaft die Beziehung Xenophon-Prodikos ist, so sicher sind nach Xenophon selbst die Beziehungen Xenophon-Antisthenes und Antisthenes-Prodikos. Πρόδικος ὁ σοφός, auf den die Fabel sich beruft, kehrt wörtlich so wieder Xen. Symp. IV 62: empfohlen von Antisthenes.

Das sind die drei Punkte, die G. für die Schwächen meiner Arbeitsweise anführt. Er gibt mir den Kynismus der Siebenweisenfragmente zu, findet ihn aber zufällig, obgleich er den Kynismus des zugehörigen Anacharsis nicht zufällig findet. Er gibt mir den Kynismus der platonischen Pausaniasrede zu, verzichtet aber auf Erklärung oder schiebt die Schuld für die abweichende Pausaniasrolle bei Xenophon ohne Grund diesem zu, obgleich gerade Platon die Rolle vertauschen m u ß t e. Er gibt mir eine kynische Quelle in der Prodikosfabel zu, will sie aber ohne Grund nur für die τρυφή-Anklage gelten lassen. Wenn G. mir Willkür der Phantasie vorwirft, so gibt's auch eine Willkür der Phantasielosigkeit, die ohne Grund notwendige Konsequenzen ablehnt und am Gegebenen hängen bleibt oder beliebig Halt macht, ohne weiter zu fragen und Erklärungen zu suchen. Ob sie wissenschaftlicher ist?

G. zeigt selbst ein gut Teil Phantasie, ohne die er ja in diesen Fragen nicht so weit fortgeschritten wäre, und ich will auch nicht

sagen, daß seine Zurückhaltung immer unberechtigt wäre. So spricht er bald im folgenden davon, daß ich „(S. 1124) die Behauptung“ aufstelle: „die Anklage des Polykrates habe sich gar nicht gegen den historischen, sondern vielmehr gegen den kynischen Sokrates gewandt, und ebenso seien auch die Memorabilien eine Apologie dieses selben literarischen, d. h. kynischen Sokrates. — Auch hier nun muß ich sagen: das ist nicht falsch, aber es geht zu weit.“ G. hat nicht unrecht, aber ich habe S. 1124 nicht gesagt, daß „die Anklage des Polykrates sich gar nicht gegen den historischen Sokrates gewandt“. Ich meine nur, daß ohne einen literarischen Sokrates die späte[4]) Anklage nie erschienen wäre, daß Antisthenes — und hier folgt G. meinen Argumenten — dem Polykrates Anreiz und Material bot zur Sokratesanklage und wiederum dem Xenophon zur Verteidigung. Und andererseits stimme ich G. zu, daß Polykrates und Xenophon den historischen Sokrates nicht sorgfältig vom literarischen unterschieden und wohl auch gar nicht von ihm unterscheiden konnten. Ich sage ja selbst S. 1125, „daß Xenophon Sokrates und Antisthenes vermischt habe“. Allerdings, die Argumentation von G. kann ich nicht ganz anerkennen. „Polykrates hat dem Sokrates vorgeworfen, daß er den Alkibiades erzogen habe. Dies wäre sinnlos, wenn er diesen nur als Mitunterredner in einem antisthenischen Dialog gekannt hätte; denn hier hat Sokrates ihm gewiß keine schlechten Lehren gegeben.“ Aber 1. wenn Polykrates so gedacht hätte, dann hätte er doch überhaupt nicht aus antisthenischen Dialogen Anklagematerial gegen Sokrates entnehmen können, was G. doch zugibt. 2. brauchte Polykrates doch nicht Antisthenes' Zeugnis zum Beweis für die Schlechtigkeit des Alkibiades, die ihm historisch-politisch feststand, sondern für seine Schülerschaft bei Sokrates, und daß diese fiktiv sein konnte, zeigt Isokrates, der sie bestreitet. Immerhin hätte ich vielleicht deutlicher sagen können, daß Polykrates und Xenophon mit dem Sokrateskult natürlich auch Sokrates angreifen und verteidigen; doch begreift sich's, daß ich statt des Selbstverständlichen und

---

[4]) G. selbst setzt sie etwa 15 Jahre nach Sokrates Tode (Wiener Stud. XXVI S. 193).

entgegen dem bisher allgemein Angenommenen wesentlich das Neue hervorhob: daß ihr Sokrates nach dem Einzelmaterial wesentlich der kynische ist. G. aber, mehr an meine persönliche Charakteristik und Belehrung als an die Belehrung der Leser denkend, geht über das Neue stets mehr oder minder rasch hinweg und wendet allen Eifer darauf, es zu beschneiden mit der Schere des Alten.

Antisthenes und Xenophon.

So gibt er mir wiederum den kynischen Einfluß auf Xenophon zu, aber wiederum nicht in dem von mir angenommenen Maße. Er findet es höchst auffallend, daß ich manches aus Xenophon und zugleich aus Antisthenes erkläre. Aber begreift er denn nicht, daß es so sein muß, daß der Einfluß erst dadurch glaubhaft wird, wenn Xenophons Praxis und kynische Theorie sich entgegenkamen, wenn Xenophon willig folgte, weil er seine Neigung und Erfahrung spiegeln konnte in der kynischen Theorie? Hätte ich jedes Einzelne entweder nur aus Xenophon oder nur aus dem Kyniker erklärt, dann wäre der kynische Einfluß als fremder äußerlicher Zusatz und damit als völliges Rätsel erschienen. Plausibel wird er erst, wenn ich zeigen konnte, wie sie ineinanderschlagen, wie der Kyniker xenophontischen Tendenzen prinzipielles Bewußtsein, theoretischen Ansatz, Konsequenz und Pointierung verschafft. Der Xenophon, den G. zugibt, der „an einigen Stellen von Antisthenes abhängig ist“, ja „ziemlich zahlreiche einzelne Entlehnungen“ macht, bleibt mir ein Rätsel. Hier handelt es sich doch um ein gewisses Folgen in der Lebensanschauung, und ein Xenophon ist kein Gelehrter, der um einiger Stellen, um einzelner Entlehnungen willen einen Autor benützt. Ist es denn aber so merkwürdig, „prinzipieller Bedenken“ wert, daß der theoretisierende Praktiker und der praktische Theoretiker unter den Sokratikern sich fanden? Haben sich die Römer nicht in den Stoikern gefunden? Aber es ist für mich das eigentliche Verhängnis an G.s Besprechung, der letzte Grund unserer Differenz, daß er in Antisthenes zu sehr das Vorspiel diogenischer Bettelanekdoten und zu wenig den Vater der Stoa sieht.

G. wirft die methodologische Frage auf: „Dürfen wir auch

solches, das uns anderweitig als kynisch nicht bezeugt ist, dem Antisthenes zuschreiben, weil es bei Xenophon vorkommt?" So allgemein gestellt werde ich die Frage natürlich verneinen; G. aber behauptet, ich hätte sie theoretisch bejaht, und beruft sich auf eine Stelle, die 1. von Erweiterungen des antisthenischen Materials gerade nur aus anderweitigen Quellen (nicht aus Xenophon) redet und die 2. solche Erweiterungen nur als „Ergänzung" eines sicheren kynischen „Torsos" zuläßt. Und solche Erweiterung fordert ja auch G. geradezu. Wie aber kann er mir das Prinzip zuschreiben, „einen Gedanken bloß deshalb, weil er bei Xenophon steht, dem Antisthenes zuzuschreiben"? Habe ich ihm etwa den Inhalt der Schriften de re equestri oder de vectigalibus zugeschrieben? Vielmehr zeigte ich, wie Xenophon nicht nur oft genug seine Weisheit in kynische Motive einmischt, sondern wie bisweilen sogar sein Irrationalismus gegen den kynischen Doktrinarismus revoltiert (vgl. nam. S. 611 ff.). Andere xenophontische Stellen habe ich immer zu den Memorabilien verglichen, schon um zu zeigen, wie hier die Gedanken meist sekundär erscheinen gegenüber jenen andern sicher nicht treusokratischen Schriften. Niemals aber habe ich allein aus xenophontischen Stellen ohne (z. T. frühere) kynische Hinweise auf Antisthenes geschlossen. Die Beispiele, die G. dafür S. 255f. beibringt, zeigen sämtlich bei genauerem Nachlesen das Gegenteil. Um nur sein letztes und stärkstes zu nennen. Ich zeige S. 907 f., wie Stellen aus drei xenophontischen Schriften zweifellos parallel und sich ergänzend auf eine gemeinsame Vorlage hinweisen. Den Kynismus aber dieser Vorlage erschließe ich erst nachher aus zahlreichen, nicht xenophontischen, sondern ausdrücklich kynischen Zeugnissen. Doch das sagt G. nicht, sondern er eifert sogleich gegen das „unstatthafte Verfahren", bloß aus xenophontischen Stellen auf Antisthenes zu schließen. Unstatthaft ist hier nur die Kritik, die solches — phantasiert.

(Schluß folgt.)

II.

Die *δαίμων* des Parmenides.

Von

Otto Gilbert.

Für das Verständnis des Parmenideischen Lehrgedichts ist es von großer Bedeutung, über das Wesen der δαίμων sich klar zu werden, die der Dichter-Philosoph zum Mittel- bzw. Ausgangspunkte seiner Dichtung macht. Diels — und mit ihm stimmen wohl alle, die sich eingehender mit Parmenides beschäftigt haben, überein — sieht in der δαίμων des Prooemium eine andere, als die ist, welche fr. 12, 3 πάντα κυβερνᾷ: diese Ansicht ist hier zunächst einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Ich zitiere dabei nach Diels' Ausgaben: Des Parmenides Lehrgedicht, Berlin 1899; und: Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903, S. 117 ff.

Theophrast bei Aetius II, 7, 1 bezeichnet die Göttin (auf den Wortlaut im einzelnen ist zurückzukommen) als Ursache πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως und benennt sie zugleich als δαίμονα κυβερνῆτιν καὶ κληροῦχον (so hdschr.), Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην. Für das sinnlose κληροῦχον hat schon Fülleborn (die Fragmente des Parmenides in seinen Beiträgen z. Gesch. d. Philos. VI, Züllichau 1795) aus dem Prooemium (fr. 1, 14) das richtige κληδοῦχον hergestellt. Diese Charakteristik der Göttin als Δίκη, Ἀνάγκη und κληδοῦχος — wie sie das Prooemium benennt — und zugleich als κυβερνῆτις entsprechend den Worten ἣ πάντα κυβερνᾷ in fr. 12, 3 schließt jeden Zweifel aus, daß Theophrast tatsächlich die im Prooemium auftretende δαίμων und die in fr. 12, 3 scheinbar von jener unabhängig genannte δαίμων als identisch angesehen hat. Überhaupt aber ist zu sagen, daß die Worte des Theophrast, die alle γένεσις und

κίνησις wie das κυβερνᾶν πάντα auf eine und dieselbe δαίμων zurückführen, schließen lassen, daß Theophrast überhaupt nur eine göttliche Persönlichkeit als das Weltprinzip schlechthin im Sinne des Parmenides aufgestellt und anerkannt hat. Dieser Schluß findet in anderen Zeugnissen seine Bestätigung. Simplicius, der ebenso wie Theophrast ein Exemplar des Parmenideischen Gedichts in Händen hatte, sagt im Kommentar zu Aristoteles' Physik 34, 15 Diels ausdrücklich: ποιητικὸν αἴτιον ἐκεῖνος (Παρμενίδης) μὲν ἓν κοινὸν τὴν ἐν μέσῳ πάντων ἱδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίθησιν: er betont also bestimmt die Einheit dieses göttlichen Prinzips, und daraus erklärt sich, daß er auch sonst von der δαίμων schlechthin spricht, eben weil nur eine δαίμων überhaupt bei Parmenides tätig erschien. Diesen beiden Zeugnissen, die bestimmt die Einheit der δαίμων betonen, tritt noch ein weiteres in der Angabe des Theophrast bei Aetius I, 25, 3 hinzu, wo die Ansicht des Parmenides über die ἀνάγκη folgendermaßen wiedergegeben wird: πάντα κατ' ἀνάγκην · τὴν αὐτὴν δὲ εἶναι εἱμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν. Es wird hier also alles Geschehen, welches sich auf die Bildung und Gestaltung des Kosmos bezieht, auf ein Prinzip zurückgeführt, und dieses Prinzip, die ἀνάγκη, kennen wir aus Parmenides' eigenen Worten zugleich als die δαίμων, wie sie im Prooemium erscheint. Auch hier also wird bestimmt die Einheit dieser weltbildenden Macht hervorgehoben. Und diese Einheit der δαίμων bestätigt, wie mir scheint, Parmenides selbst. Denn wenn, wie das Prooemium schildert, Nacht und Tag, d. h. Dunkel und Licht, nur auf Erlaubnis oder Geheiß der δαίμων, die hier als Δίκη charakterisiert wird, ihres Amtes walten dürfen, so erscheint die δαίμων doch tatsächlich zugleich als diejenige ἣ πάντα κυβερνᾷ, und es liegt eben darin ausgedrückt, daß diese letztere keine andere ist, als eben jene Δίκη oder Ἀνάγκη. Würde es schon an und für sich unmöglich sein, die Geschäfte und Befugnisse zweier δαίμονες gegeneinander abzugrenzen, so fordert speziell die Lehre des Parmenides von dem ἓν τὸ ὄν geradezu die Einheit einer solchen göttlichen Urkraft in der einen δαίμων. Wollten wir in einer solchen grundlegenden Frage Irrtümer des Theophrast sowohl wie des Simplicius, unserer beiden gewichtigsten Zeugen,

annehmen, so könnten wir nur überhaupt auf jeden Versuch, die Lehrmeinungen der alten Philosophen wieder herzustellen, verzichten.

Wo haben wir nun den Sitz dieser einen δαίμων, die in ihren Hauptzügen als Δίκη, Ἀνάγκη und κυβερνῆτις charakterisiert wird, anzunehmen? Hierfür ist die Angabe des Simplicius a. O. 34, 15 entscheidend, der den nicht ganz klaren Ausdruck des Parmenides fr. 12, 3 ἐν μέσῳ τούτων näher und bestimmter definiert als ἐν μέσῳ πάντων.

Parmenides läßt sein πῦρ und sein σκότος in einer Zahl von gesonderten στεφάναι um ein Zentrum sich legen und bewegen, die demnach als konzentrische Kreise in immer engeren Grenzen den Mittelpunkt der Welt umschließen. (Denn daß Bergers Auffassung dieser στεφάναι als himmlischer und irdischer Zonen in den Berichten der sächs. Ges. d. Wiss. phil. hist. Cl. 46, 1894 unmöglich, hat Diels in seinem Kommentar zu fr. 12 erwiesen.) Weshalb Susemihl Philologus 58, 205ff. und andere von „Kronen" sprechen, weiß ich nicht; die στεφάνη als „Krone" hat sich erst sekundär aus der στεφάνη als „Kranz" entwickelt; und daß Parmenides in seinen στεφάναι an „Kränze" denkt, ist zweifellos. Denn ein Kranz legt sich stets um einen Gegenstand. So bezeichnet Homer mit den Worten στεφάνη, στέφανος, στεφανόω stets einen Mittelpunkt, um den sich ein kreisartiges Gebilde legt, und Hesiod sagt theog. 567, 578 von στέφανοι und στεφάναι (er identifiziert beide Ausdrücke): ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνην χρυσέην κεφαλῆφιν ἔθηκε. So ist denn auch stets von Dichtern und Prosaikern in bezug auf στεφάναι von einem περιθεῖναι oder ἀμφιτιθέναι usw. die Rede, eben weil bei dem Bilde von dem „Kranze" immer in Gedanken der Mittelpunkt sich aufdrängt, um den sich der Kranz legt. Daß das Zentrum, welches von den στεφάναι des Parmenides umkreist wird, die Erde ist, deren Kugelgestalt (Diog. Laert. 9, 21) Parmenides zuerst gelehrt hat, kann nicht bezweifelt werden: hier also gilt es den Sitz der δαίμων näher zu bestimmen. Sollten sich die στεφάναι in wirklichen konzentrischen Kreisen um die Erdkugel legen, so mußte sich, uns unsichtbar, unterhalb der Erde ein ebenso großer Raum ausdehnen, wie derselbe oberhalb der Erde, allen sichtbar, sich von der als fester Körper gedachten

Himmelswölbung bis zur Oberfläche der Erde ausdehnt. Diese Lehre von der gleichförmigen Raumausdehnung oberhalb wie unterhalb der Erde findet sich schon bei Homer und Hesiod. Denn wenn Zeus Θ 16 sagt:

τόσσον ἔνερθ' Ἀΐδεω ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης,

so ist damit ausgesprochen, daß die Erde mit dem ihr unmittelbar verbundenen Hades genau in der Mitte des Weltenraums schwebt, welcher letztere zur Hälfte über, zur Hälfte unter der Erde ist. Und dasselbe, aber mit einem Versuche genauerer Maßbestimmungen der Entfernungen, sagt Hesiod theog. 720ff.:

τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς, ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης·
ἶσον γάρ τ' ἀπὸ γῆς ἐς Τάρταρον ἠερόεντα.
ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων
οὐρανόθεν κατιὼν δεκάτῃ ἐς γαῖαν ἵκοιτο·
ἐννέα δ' αὖ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων
ἐκ γαίης κατιὼν δεκάτῃ ἐς Τάρταρ' ἵκοιτο.

Wie also die στεφάναι von Licht und Dunkel die obere Erde in parallelen, sich übereinander legenden Kreisen umschließen, so haben sie auch unter der Erde genügenden Raum, ihre Sphären oder Bahnen in gleichbleibenden Entfernungen voneinander fortzusetzen und so die Erdkugel in ihrem gesamten Runde zu umschließen. Im Mittelpunkte aller dieser Bahnen hat die δαίμων des Parmenides ihren Sitz: sie ist also mit der Erde selbst unmittelbar verbunden.

Um hier die Idee, von der sich Parmenides bestimmen läßt, zu erkennen, müssen wir die πύλαι betrachten, mit denen die δαίμων gleichfalls verbunden erscheint. Diels setzt dieses Tor an den Himmel, aber hier ist kein Platz für dasselbe. Man muß doch annehmen, daß die Wege von Nacht und Tag, Νυκτός τε καὶ Ἤματος κέλευθοι, fr. 1, 11, in bestimmt voneinander geschiedenen Bahnen liefen: und sind die στεφάναι überhaupt nur als solche selbständige, bestimmt gegeneinander abgegrenzte Sphären zu verstehen, so muß dieses ganz besonders von den Bahnen von Tag und Nacht gelten, in denen die gegensätzlichen Prinzipe von Licht und Dunkel einen signifikanten Ausdruck finden. Nicht die leiseste

Andeutung läßt erkennen, daß zwischen diesen στεφάναι oder Sphären am Himmel irgendeine Verbindung besteht, oder daß die eine in die andere daselbst ineinander übergeht. Eine Vereinigung dieser Bahnen von Licht und Dunkel oder Tag und Nacht könnte man sich nur am Ausgangspunkte dieser Wege denken: am Himmel selbst müssen sie räumlich durchaus voneinander geschieden laufen.

Diels findet das mit banausischer Peinlichkeit geschilderte Tor auffallend, da dieselbe zu der Wichtigkeit des Gegenstandes in keinem rechten Verhältnisse stehe. Aber gerade diese genaue Schilderung des Tors weist darauf hin, daß es sich hier nicht um ein gewöhnliches Tor der Phantasie, sondern um das Tor handelt, welches in Religion, Mythus und Kult seit langem eine bedeutsame Stelle einnahm. Diels hat gezeigt, wie sehr Parmenides in vielen Einzelheiten seines Gedichts von Hesiod abhängig ist: die merkwürdigste und signifikanteste Übereinstimmung mit Hesiodschen Vorstellungen bietet aber dieses Tor. Denn das von Parmenides so genau geschilderte Tor ist kein anderes als das unheimliche und furchtbare Tor der Unterwelt, wie es Hesiod beschreibt. Die Worte des Parmenides fr. 1, 11

ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων

entsprechen inhaltlich genau denen des Hesiod theog. 748ff., wo von den πύλαι die Rede ist

ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἆσσον ἰοῦσαι
ἀλλήλας προς έειπον, ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδόν,
χάλκεον. ἡ μὲν ἔσω καταβήσεται ἡ δὲ θύραζε ἔρχεται.

Von diesem Tore heißt es 732 πύλας δ' ἐπέθηκε Ποσειδέων χαλκείας; es ist 741 der einzige Ein- bzw. Ausgang der Unterwelt, bewacht von den hundertarmigen Riesen und dem κύων νηλεής. Und daß diese Vorstellung von dem unheimlichen, gewaltigen Tore, welches Oberwelt und Unterwelt voneinander trennt, eine alte, fest im Volksglauben wurzelnde ist, zeigt Homer, der auch seinerseits schon Θ 15 sagt

ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός.

Wenn Parmenides in der Schilderung aller Einzelheiten dieses Tors und seines Verschlusses den Fortschritten einer ausgebildeten Technik

Rechnung trägt, so ist das nicht auffallend: er zeigt damit nur, daß für ihn und sein Publikum die Vorstellung von der Unterwelt und dem dieselbe abschließenden Tore noch dieselbe war oder wenigstens fingiert wurde, wie sie bei Homer und Hesiod uns entgegentritt.

Wir müssen aber bei der Betrachtung dieses Tors noch einen Augenblick verweilen, da dasselbe uns allein zum vollen Verständnis der Situation führt, in die uns Parmenides mit seiner Vision versetzt. Den Eingang zur Unterwelt hat Mythus und Kult mit allen Schauern der Phantasie umgeben, und es sind eine Reihe einzelner Vorstellungen und Bilder, die, zunächst gesondert entstanden, später aneinander gereiht werden, auch wenn sie sich untereinander widersprechen. So hat Hesiod verschiedene Einzelmythen zusammengehäuft, die, jede für sich betrachtet, von Bedeutung sind, in ihrer Vereinigung nur Unklarheiten schaffen. Wenn Flach in seinem System der Hesiodschen Kosmogonie, Leipzig 1874, S. 115—125, glaubt, die einzelnen Punkte der Unterwelt planmäßig fixieren zu können, so fehlt dafür jede reale Grundlage. Richtig ist nur, daß es zwei verschiedene Auffassungen der Unterwelt gibt, deren eine sie im Westen sucht, während die andere sie in die Tiefe der Erde setzt. Und dem entsprechen auch die Tore der Unterwelt. In den Westen weist die Νέκυια der Odyssee: mit sinkender Sonne gelangt Odysseus λ 12 ff. an den äußersten Rand der Erde und sucht hier die Verbindung mit dem Schattenreiche; hier ω 11 ff. sind die Ἠελίοιο πύλαι, welche die Seelen der Gestorbenen passieren müssen. Die ganze Westküste Griechenlands, namentlich die Namen der Städte Pylos, bezeugen in Namen, Mythen und Kultgebräuchen die Macht der Idee, welche in dem abendlichen Verschwinden der Sonne, wie der Lichtmächte überhaupt, ein Hinabsteigen, eine κάθοδος überhaupt erkennen, der dann im Osten eine ἄνοδος entsprechen muß. Für die Herrschaft dieser Vorstellungen ist die Abhandlung des Porphyrius de antro nympharum wichtig, die aber auch speziell für die Auffassung des Parmenides eine interessante Notiz bietet. Porphyrius behauptet hier nämlich 23, daß Parmenides in seinem Gedichte von zwei Toren gesprochen habe. Diels legt dieser Notiz offenbar

kein Gewicht bei, da er sie, soweit ich sehe, überhaupt nicht erwähnt: aber wir können sie ohne weiteres nicht von der Hand weisen. Denn da Porphyrius, dessen Gelehrsamkeit ebenso groß ist wie seine Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit unantastbar (vgl. Zeller, Gesch. d. gr. Philos. 2, 2. 4. Aufl. 1903, 689ff.), eine φιλόσοφος ἱστορία geschrieben hat, welche die Entwicklung der Philosophie bis auf Plato herabführte, so dürfen wir auch annehmen, daß er die Schriften der älteren Philosophen selbst in Händen gehabt hat. In Rom, dem Mittelpunkte der Welt, mußten ihm dieselben zugänglich sein. Und wenn sich Simplicius auch a. O. 116, 6 in den Worten Πορφύριος δὲ καὶ αὐτὸς τὸ μὲν ἐκ τῶν Παρμενιδείων ἐπῶν ὡς οἶμαι, τὰ δὲ ἐκ τῶν Ἀριστοτέλους καὶ ὧν ἄν τις πιθανῶς ἐκθέσθαι τὴν Παρμενίδου δόξαν βουλόμενος εἴποι γράφει vorsichtig ausdrückt, so dürfen wir doch zuversichtlich annehmen, daß Porphyrius tatsächlich die Originalschrift des Parmenides ebenso wie die des Zeno in Händen gehabt hat. Daß Porphyrius einmal bei Simplicius a. O. 139, 44ff. die Lehren des Parmenides und Zeno miteinander verwechselt, ist allerdings auffallend, wird sich aber, wie Zeller in seiner Gesch. d. gr. Philos. 5. Aufl. 595 Anm. mit Recht annimmt, daraus erklären, daß er die Originalschriften nur zeitweilig, geliehen, besaß und später, in Ermangelung derselben, an der betreffenden Stelle von dem Referate des Aristoteles φυσ. A 3 sich leiten ließ, welches er falsch verstand. Jedenfalls dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß Porphyrius sich über den Inhalt des Parmenideischen Gedichts vollkommen orientiert hatte, und wenn er daher von zwei Toren spricht, die Parmenides erwähne, so ist das auf alle Fälle bedeutsam. Porphyrius erwähnt diese Angabe des Parmenides im Zusammenhange seiner Untersuchung über die Bedeutung von Höhlen und Erdspalten in Mythus und Kult. In Anknüpfung an die δύω θύραι im ἄντρον νυμφάων ν 102—112 deutet er diese sowie die δύο χάσματα oder στόμια Platos resp. 10, 13, p. 614 B ff. und anderes (vgl. auch die beiden ὁδώ im Georgias 79, p. 524 A) als Eingang in die Unterwelt und als Ausgang derselben. Wenn in solchem Zusammenhange Porphyrius sagt: τῶν δύω πυλῶν τούτων μεμνῆσθαι καὶ Παρμενίδην ἐν τῷ φυσικῷ (leider folgt darauf eine Lücke), so ist der Schluß berechtigt, daß

Porphyrius oder sein Gewährsmann die Vision des Dichters als eine Höllenfahrt und nicht als eine Himmelfahrt, wie allgemein angenommen wird, verstanden hat.

Sehen wir uns darauf die Worte des Parmenides selbst an, so werden wir diesen Schluß durchaus bestätigt sehen.

Nach Diels' Auffassung fährt Parmenides, von den Heliaden geleitet, ins Reich des Lichts: mir scheint gerade das Gegenteil davon stattzufinden. Allerdings kann der von den Heliaden geleitete Wagen nur ein solcher des Lichts sein: er ist der Sonnenwagen selbst, der bei Homer — wohl zufällig, da die Eos ψ 244 ff. schon zu Wagen erscheint — zwar noch nicht vorkommt, aber schon in den Hymnen Merc. 68 f.,; Cer. 63; 88 f.; Hel. 9 ganz bekannt ist. Aber dieser Sonnenwagen fährt, wie die Schilderung des Parmenides evident erweist, eine lange Zeit im Dunkel, in der Nacht, und das kann nur von seiner Fahrt durch den Tartarus verstanden werden. Mit Recht betont Diels, daß die Verse fr. 1, 5 f. auf eine lange Fahrt schließen lassen: wenn es aber dann 1, 8 ff. am Schluß derselben heißt, daß sie sich nun anschicken, unter Verlassen des Hauses der Nacht und unter Abwerfen ihres Schleiers den Wagen zum Licht zu geleiten, so wird damit doch bestimmt zum Ausdruck gebracht, daß sie bis dahin im Hause der Nacht zugebracht haben. Es ist bekannt, daß gerade die Frage, wo die Sonne des Nachts sich aufhalte, die Geister und Herzen jener Zeit bewegt und beschäftigt hat. Die Vorstellung von dem undurchdringlichen Dunkel, von dem man die unter der Erde befindlichen Weltenräume sich erfüllt dachte, schien eine Anwesenheit der Sonne nachts daselbst auszuschließen. So ließ man die Sonne abends in den Okeanos niedersteigen und auf demselben nachts im Boote zu ihrer östlichen Aufgangsstätte zurückkehren: noch Anaximenes bekämpft die Ansicht, daß die Sonne ὑπὸ γῆν sich bewegt, sondern ließ sie hinter den hohen Gebirgen des Nordens verdeckt nach Osten heimkehren. Aber schon homerisch kommt, wenn auch nur vereinzelt (κ 191 ἠέλιος εἶσ' ὑπὸ γαῖαν), die Vorstellung von dem nachts unter der Erde befindlichen Helios vor. Parmenides weiß diese Vorstellung mit der andern von dem undurchdringlichen Dunkel des Tartarus in der Weise auszugleichen, daß das Sonnenlicht sich

verschleiert. Denn das ist doch klar, daß, wenn die Heliaden auf ihrer langen Fahrt ihre Häupter verhüllen, damit ausgedrückt werden soll, daß sie ihr Licht verbergen. So bleiben sie, trotzdem sie Lichtmächte sind und trotzdem der von ihnen geleitete Sonnenwagen von Natur das Licht trägt und enthält, im Dunkel, in den δώματα Νυκτός.

Um die Situation, die der Dichter schildert, zu verstehen, muß man den Wortlaut der Verse selbst im einzelnen prüfen, und ich setze daher fr. 1, 6—10 her:

> ἄξων δ᾽ ἐν χνοίῃσιν ⟨ἵει⟩ σύριγγος αὐτήν
> αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
> κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
> Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
> εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.

Vor allem ist hier die iterative Form der Rede ὅτε σπερχοίατο πέμπειν wichtig: die lange Fahrt, die in V. 6f. angedeutet wird, erscheint hier als eine sich oft wiederholende: es ist eben die täglich wiederkehrende Fahrt des Sonnenwagens, der nächtlich den Tartarus durchfährt und sich dann morgens anschickt zur Oberwelt, εἰς φάος, wieder zurückzukehren. Es ist aber wohl zu beachten, daß hier keineswegs schon die Tatsache selbst berichtet wird, daß die Ἡλιάδες κοῦραι εἰς φάος heimkehren: es ist nur von ihrer Absicht, ihrem Wunsche, ihrem Streben die Rede (ὅτε σπερχοίατο). Noch sind sie in den δώματα Νυκτός, noch haben sie die Schleier nicht von ihren Häuptern getan: sie begehren aber danach. Wenn von Wilamowitz Hermes 34, 203 aus der iterativen Form schließt, daß Parmenides selbst schon öfter die Fahrt gemacht hat, so übersieht er, daß hier ausschließlich von den Ἡλιάδες κοῦραι die Rede ist. Auch weist nicht das leiseste Anzeichen darauf hin, daß die Lehre, welche die Dike dem Dichter offenbart, auch nur in einem kleinen Teile diesem schon bekannt ist: die Offenbarung ist eine erste und einmalige. Nur die Heliaden also machen die Fahrt wiederholt, stetig: Parmenides selbst läßt sich in seiner Vision nur dieses eine Mal mit hinabtragen.

Nachdem Parmenides so die lange Fahrt in den δώματα νυκτός, die als eine stetig sich wiederholende der Ἡλιάδες κοῦραι charakteri-

siert wird, sowie das Ende der Fahrt und das Streben der Sonnenjungfrauen, nun wieder zum Lichte zurückzukehren, geschildert hat, fährt er fort V. 11:

ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων

und schließt V. 14:

τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κλῇδας ἀμοιβούς.

Ist vorher gesagt, daß die Heliaden in den δώματα Νυκτός sind und daß sie zum Lichte (εἰς φάος) begehren, so ist doch klar, daß dieses Tor eben das Reich der Finsternis, der Nacht von dem des Lichts trennt und daß die Heliaden von der Dike begehren, daß sie ihnen das Tor aufschließt, damit sie zum Licht gelangen. Nach Diels beginnt das Lichtreich der Dike hinter dem Tore: es müßten dann die Heliaden ihre Bitten und Schmeichelworte durch die verschlossene ungeheure Türfüllung der Dike zuschreien. Eine solche Situation scheint mir unmöglich. Die Worte 15f.:

τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
πεῖσαν ἐπιφραδέως

lassen meiner Ansicht nach nur die Deutung zu, daß die Heliaden sich in unmittelbarer Gegenwart der Dike befinden. Die eben zitierten Worte selbst erinnern an die Worte des Hermes im Demeter-Hymnus 336 (μαλακοῖσι παραιφάμενος ἐπέεσσιν), die dieser dem Hades sagt, um von ihm die Rückkehr der Persephone ἐς φάος zu erbitten. Die Situation hier entspricht durchaus der Situation dort: auch hier ist aber Hermes im Hades und nicht durch das Tor von dem Beherrscher der Unterwelt getrennt. Vgl. dazu auch Hesiod th. 90 μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν.

Nachdem der Dichter sodann in V. 16—20 eine genauere Schilderung des Tors gegeben hat, welches, wenn geschlossen, der Fahrt des Sonnenwagens sich in den Weg stellt, fährt er fort V. 20f.:

τῇ ῥα δι' αὐτῶν
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους:

die Bitten der Heliaden haben Erfolg; Dike schließt ihnen das Tor auf, und sie können nun den Sonnenwagen aus der Nacht des Tartarus und der Unterwelt zur Oberwelt geleiten.

Die Vision des Parmenides haben wir also als eine Höllenfahrt aufzufassen, über die im einzelnen zu vergleichen ist Rohde, Psyche (1894), S. 45ff. Mit dem Sonnenwagen denkt sich der Dichter abends in den Tartarus einfahrend, und wenn Porphyrius von einem zweiten Tore gesprochen hat, so ist als ein solches eben hier im Westen das Sonnentor, die Ἠελίοιο πύλαι ω 12, das Tor der κάθοδος, zu verstehen, das er passiert, um nach langer nächtlicher Fahrt zu den πύλαι der ἄνοδος zu gelangen. Mit diesem zweiten Tore ist die eigentliche Wohnung der Dike, welche die Schlüssel zu demselben besitzt, eng verbunden. Nach Öffnung des Tors fahren die Heliaden mit dem Sonnenwagen aufwärts zur Oberwelt: Parmenides aber bleibt im Hause der Dike, um von ihr die Geheimnisse der Welt sich mitteilen zu lassen. Von V. 6—21 ist daher nur von den Heliaden die Rede, die der Dichter mit den schon angeführten Worten τῇ ῥα δι' αὐτῶν ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους ihre Fahrt fortsetzen läßt; erst V. 22 wendet der Dichter den eigenen Erlebnissen sich wieder zu. Die Worte καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο erscheinen deshalb geradezu im Gegensatz zum vorhergehenden: die Heliaden setzen ihre Fahrt fort, Parmenides bleibt bei der Göttin, die ihn freundlich aufnimmt und ihm ihre Offenbarungen nicht vorenthält.

Wenn hier Dike durchaus mit der Erde und der Unterwelt verbunden wird, so scheint dem die Tatsache zu widersprechen, daß sie als πάρεδρος des Zeus, wie sie z. B. der orphische Hymnus 61 schildert, gleichsam von selbst in den Himmel als ihre Wohnung weist. Und da schon die Ilias E 749f., Θ 393, 411 das Tor des Himmels bzw. des Olymps kennt, welches der Obhut der Horen anvertraut ist (vgl. dazu namentlich Dieterich, Abraxas 95 f.), so scheint die Dike vom Himmel unzertrennlich, und Diels hat doch recht, wenn er die Dike als „lichte Tagesgöttin“, als „Priesterin des Lichttempels“ faßt. Aber so einfach liegt die Sache doch nicht. Bei Hesiod erscheint Dike Opp. 223 ἠέρα ἑσσαμένη und wendet sich nur, wenn sie von den Menschen verletzt wird, hilfesuchend zu Zeus, 256ff. Sie ist theog. 901 Tochter der Themis, die nach Aeschyl. Prom. 209 nur eine andere Namensform der Gaea ist; Heraklit ließ Plut. exil. 11, p. 604 A die Erinyen, die Töchter der

Nacht, oder die Λύτται Is. et Os. 48, p. 370 D Helferinnen der Dike sein, die auch sonst Aesch. Eum. 511 ff. mit den Erinyen verbunden wird. Sophokles Antig. 451 nennt sie geradezu ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν, und als strafende Unterweltgöttin erscheint sie oft Aesch. Choeph. 935 ff. (ποινή, daher Orph. fr. 125 und Parmenides fr. 1, 14 πολύποινος); Eurip. Med. 1390 usw. In orphischen Vorstellungen (vgl. fr. 109, 110 Abel) ist sie mit dem ἄντρον τῆς Νυκτός verbunden, und namentlich erscheint die von Stobaeus I, 3, 52, p. 62 Wachsm. wiedergegebene Tradition interessant, wonach sie als δίκη τιμωρὸς τῶν ἐπὶ γῆς ἁμαρτανόντων in der Mitte der Welt sitzt: man kann hier in der δαίμων μεγίστη ἐν μέσῳ τοῦ παντὸς εἱλουμένη geradezu die δαίμων ἐν μέσῳ πάντων ἱδρυμένη des Parmenides wiedererkennen. Im allgemeinen vgl. hierzu noch Roscher, Philologus 47, 703 ff. und über Darstellungen der Dike auf Unterweltsvasen Waser in Wissowas Realenc. V, 1, 578. Man erkennt also aus dem Gesagten, daß Parmenides' Verbindung der Dike mit Erde, Nacht und Unterwelt durchaus nicht aus dem Rahmen der herrschenden Vorstellungen herausfällt.

Mit dieser seiner einheitlichen δαίμων verbindet Parmenides eine Reihe anderer Namen und Vorstellungen, die uns noch einen Augenblick beschäftigen mögen.

Im allgemeinen ist zu sagen, daß die unabhängig von der Dike und scheinbar als selbständige Persönlichkeiten genannten Ἀνάγκη, Μοῖρα usw. in Wirklichkeit nur andere Namen, Erscheinungsformen, Hypostasen, oder wie man sie bezeichnen will, der einen Δίκη oder δαίμων sind. So läßt Parmenides die Dike selbst von einer μοῖρα fr. 1, 26; 8, 37; ἀνάγκη 7, 16; 10, 6; namentlich 8, 30 als κρατερὴ Ἀνάγκη sprechen; in Wirklichkeit ist es Δίκη selbst, die in diesen Begriffen wieder erscheint. Es kann deshalb auch nicht auffallen, wenn Dike fr. 12, 3 von der δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ scheinbar als von einer dritten Person spricht, während sie in Wirklichkeit wieder sich selbst meint. Auch wenn 1, 28 von θέμις τε δίκη τε; 8, 32 abgeblaßt von θέμις die Rede ist, ist immer die eine weltbeherrschende Macht gemeint. Interessant ist, daß uns Theodoret die Bestätigung bietet, daß Parmenides tatsächlich von der δαίμων schlechthin (also mit Ausschluß anderer δαίμονες)

gesprochen hat, wie er ja auch fr. 1, 3 schon von der ὁδὸς δαίμονος spricht. Theodoret nämlich, der oft genauer an Aetius sich hält als Stobaeus und Pseudo-Plutarch, sagt 6, 13 ὁ δὲ Παρμενίδης τὴν ἀνάγκην καὶ δαίμονα κέκληκε καὶ Δίκην καὶ Πρόνοιαν, so haben die besten Handschriften (vgl. die Ausgabe von Raeder 1904 zu der Stelle p. 153): die Ἀνάγκη bzw. Δίκη war also dem Parmenides die δαίμων schlechthin. Auch Theodoret bezeichnet ebenso wie Plutarch und Stobaeus die göttliche Macht als πρόνοια, die dann auch mit Recht zugleich als κοσμοποιός wie als κυβερνῆτις erscheint, worüber schon oben. Als εἱμαρμένη endlich hat auch Heraklit, Aetius I, 7, 22, seine im Feuer schöpferische göttliche Macht bezeichnet. Wenn Aetius sie II, 7, 1 als κινήσεως καὶ γενέσεως (αἰτία), Simplicius 34, 14 als πάσης γενέσεως αἰτία bezeichnet, so stimmt damit Plato überein. der sie sympos. 6, p. 178 B (Παρμενίδης δὲ τὴν Γένεσιν λέγει) ganz allgemein als ἡ γένεσις bezeichnet; während Aristoteles μεταφ. A 4, 984ᵇ 26 sie als τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν charakterisiert. Parmenides selbst sagt fr. 12, 4 ff. von der δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ πάντα γὰρ ⟨ἣ⟩ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει

πέμπους' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις

ἄρσεν θηλυτέρῳ, wonach sie also ganz als Aphrodite erscheint, die daher auch Simplic. 39, 18 den Eros erschafft. Wenn daher Plutarch amator. 13. p. 756 F diese göttliche Macht des Parmenides geradezu Aphrodite nennt (Παρμενίδης μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον), so ist es allerdings wahrscheinlich, daß Parmenides unter den verschiedenen Bezeichnungen jener δαίμων auch die der Aphrodite gebraucht hat, wie denn auch bei Parmenides selbst fr. 4, 4 Peitho in ihrem Gefolge erscheint. Noch viel plastischer würde diese Vorstellung zum Ausdruck kommen, wenn wir mit Meineke die Worte bei Hippolyt ref. 5, 8, p. 115, 76 ff. (vgl. dazu die Bemerkung der editores Gottingenses)

αὐτὰρ ὑπ' αὐτήν ἐστιν ἀταρπιτὸς ὀκριόεσσα
κοίλη πηλώδης· ἣ δ' ἡγήσασθαι ἀρίστη
ἄλσος ἐς ἱμερόεν πολυτιμήτου Ἀφροδίτης

dem Parmenides geben dürfen, wozu auch Diels geneigt scheint. Es ist hier von den μυστήρια der Persephone die Rede, und Hippolyt

bemerkt dazu: περὶ ὧν μυστηρίων καὶ τῆς ὁδοῦ τῆς ἀγούσης ἐκεῖ, οὔσης πλατείας καὶ εὐρυχώρου καὶ φερούσης τοὺς ἀπολλυμένους ἐπὶ τὴν Περσεφόνην (folgt eine Lücke), καὶ ὁ ποιητὴς δέ φησιν, worauf die angeführten Verse folgten. Hier würde also die δαίμων ganz als Aphrodite und zugleich als Persephone erscheinen, und es ist bekannt, daß Aphrodite in Kult und Mythus tatsächlich als Lebens- und Todesgöttin auftritt. Wenn hier von dem Wege (ἀταρπιτός) die Rede ist, der schauerlich, lehmig, ein Hohlweg zum Hain der Aphrodite führt, so entspricht derselbe der ὁδὸς πολύφημος fr. 1, 2, auf der Parmenides seine beschwerliche Fahrt ausführt und die Dike 1, 27 als ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου bezeichnet. Und daß Parmenides seine δαίμων tatsächlich eine Lebens- wie eine Todesmacht sein ließ, bezeugt wieder Simplicius 39, 18, der von der δαίμων sagt: καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησιν. Ob Simplicius sich hier an den Wortlaut des Parmenideischen Gedichts hält oder nur inhaltlich den Sinn wiedergibt, ist für uns gleichgültig: klar ist, daß Parmenides seiner δαίμων eine Gewalt über Leben und Tod gibt.

Aus alledem geht hervor, welche zentrale Bedeutung Parmenides seiner δαίμων beilegt. Sie ist die Schöpferin und Lenkerin aller Dinge, die Herrin über Leben und Tod; unter ihrem Zwange steht alles, was auf der Welt lebt und webt. Wenn Proclus (in Parmen. 643, 39 Cousin) sie einmal als νύμφη τις ὑψιπόλη bezeichnet, so hat er diese ihre zentrale Bedeutung völlig verkannt. Und wenn Medicus in den Philos. Abhandlungen, Max Heinze gewidmet (Berlin 1906), S. 137—146 den Parmenides in den Anfang der Philosophenreihe setzt, welche die Liebe als das entscheidende an die Spitze stellt, so ist das zwar nicht unrichtig, aber doch einseitig, da Parmenides in seiner δαίμων gleich dem schöpferischen Prinzip die ordnende und waltende Vorsehung, die unabwendbare Schicksalsmacht, die unerbittliche Todesgewalt zum Ausdruck bringt.

Der Auffassung und Erklärung des Zusammenhangs des Parmenideischen Gedichts, wie ich sie im vorstehenden gegeben habe, steht nun eine Angabe bei Aetius entgegen, die wir noch zu prüfen haben. Aetius spricht in dem Kapitel περὶ τάξεως τοῦ κόσμου über die στεφάναι des Parmenides. Seine Angabe (ein Auszug

aus Theophrasts eingehenderer Behandlung des Gegenstandes) ist uns in einer doppelten Version erhalten, einer kürzeren bei Ps.-Plutarch, einer längeren bei Stobaeus. Der Wortlaut der kürzeren, bei beiden gleichen Fassung ist folgender: Παρμενίδης στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ, μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν. In diesen Worten ist das Wesentliche gesagt, und Plutarch beschränkt sich deshalb auf sie. Stobaeus aber gibt mehr: nachdem er den Worten στερεὸν ὑπάρχειν noch die Bemerkung ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη hinzugefügt hat, womit er die früheren Worte τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ wieder aufnimmt und näher bestimmt, fährt er fort: καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν περὶ ὃν (so cod. Farnesinus, während der Parisinus περὶ ὧν hat) πάλιν πυρώδης· τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις τε καὶ πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἥντινα καὶ δαίμονα κυβερνῆτιν καὶ κληροῦχον (schon von Fülleborn in κληδοῦχον verbessert) ἐπονομάζει, δίκην τε καὶ ἀνάγκην. Offenbar ist in dem Satze τῶν δὲ συμμιγῶν usw. ein Substantiv ausgefallen, von dem κινήσεως καὶ γενέσεως abhängt: Davis im Kommentar zu Cic. de nat. deor. 1, 11 liest mit Beziehung auf Parmenides fr. 12, 4 für τε καὶ τοκέα, Wachsmuth αἰτίαν, Diels Vorsokr. 114, 37 ⟨ἀρχήν⟩ τε καί ⟨αἰτίαν⟩. Wenn so die Worte τῶν δὲ συμμιγῶν usw. verständlich werden, so bleibt dagegen der Satz καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν usw. unverständlich. Für das hdschr. ὃν oder ὧν hat Boeckh Heidelb. Jahrbb. 1808. 116ff. ὃ korrigiert, und man mag sich dabei beruhigen, die Worte selbst bleiben ohne Zusammenhang. Man hat diesen herzustellen gesucht, indem man aus dem vorhergehenden στερεὸν ὑπάρχειν und zu πυρώδης weiter στεφάνη ergänzt hat: aber eine solche gewaltsame Sinnhineintragung erscheint hier sehr hart. Nun ist es auffallend, daß die Worte τὸ μεσαίτατον πασῶν in bestimmtem Gegensatze zu den folgenden τῶν συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην stehen: die letzteren erscheinen geradezu wie eine Korrektur, eine Widerlegung der ersteren. Und als eine solche haben wir sie tatsächlich zu fassen. Hatte Parmenides fr. 12, 4 ἐν μέσῳ τούτων gesagt, was Simplicius richtig durch ἐν μέσῳ πάντων erklärt, so hat auch Aetius richtig τὸ μεσαίτατον πασῶν (auf στεφάναι bez.) gesagt, mit dem er die δαίμων in Verbindung bringt. Diese

seine Auffassung des Parmenideischen ἐν μέσῳ τούτων hat aber offenbar nicht die Billigung eines Lesers oder Schreibers gefunden, der die Worte ἐν μέσῳ τούτων auf die von Parmenides zwischen (μεταξύ) τὴν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ und τὴν ἐκ τοῦ πυκνοῦ (στεφάνην) angesetzten μικταί (στεφάναι) beziehen zu müssen glaubte. Er hat deshalb als Korrektur der Worte τὸ μεσαίτατον πασῶν an den Rand oder zwischen die Zeilen die Worte τῶν συμμιγῶν (mit Betonung voraufgestellt) τὴν μεσαιτάτην gesetzt, die also bestimmt waren, die Worte τὸ μεσαίτατον πασῶν zu ersetzen oder den Leser auf den Irrtum, der in ihnen enthalten schien, aufmerksam zu machen. Werfen wir diese Worte aus, so ergibt sich ein vollkommen richtiger Zusammenhang, und es entsteht folgender Satz: καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν, περὶ ὃ πάλιν πυρώδης (στεφάνη?), ἁπάσαις τοκέα πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν. Ist vorher das περιέχον — also das τεῖχος πύρινον des Parmenides — näher bestimmt, so erhält jetzt das μεσαίτατον seine nähere Charakteristik: die Sätze τὸ περιέχον — ὑπάρχειν und τὸ μεσαίτατον πασῶν — ὑπάρχειν entsprechen sich. Dadurch, daß diese Rand- oder Zwischenzeilenbemerkung von einem späteren Schreiber in den Text aufgenommen und durch δέ in den Tenor desselben eingefügt ist, ist die Verwirrung entstanden, die, wie mir scheint, auf die angegebene Art zu beseitigen ist. Auch Döring, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik, N. F., Bd. 104, will durch Auswerfen eines Satzes helfen: aber wir haben gesehen, daß τὸ μεσαίτατον als Sitz der δαίμων auf alle Fälle festgehalten werden muß.

Daß der Text des Aetius sowohl bei Ps.-Plutarch wie bei Stobaeus mannigfache Einschiebsel erfahren hat, kann nicht bezweifelt werden. Ich verweise für Plutarch z. B. auf I, 3, 1 (Doxogr. p. 276, 6ff.); 3, 5 (Dox. p. 280, 5f.); 3, 11 (p. 284, 11ff.); 3, 18 (p. 286, 13ff.) usw.; für Stobaeus auf I, 20, 1[d] Wachsm. (Dox. p. 320, 33), wo die Worte γενέσεως καὶ φθορᾶς zweifellos ursprünglich eine erklärende Randbemerkung waren usw. An unserer Stelle ist die Tendenz des Einschiebsels klar, und da die Verbindung der δαίμων mit dem μεσαίτατον feststeht, so wüßte ich keinen Grund, der uns hinderte, in der angegebenen Weise dem ursprünglichen Texte zu seinem Rechte zu verhelfen. Ein sehr lehrreiches Beispiel,

wie solche Randbemerkungen später in den Text aufgenommen werden, bietet Simplicius a. O. 31, 3, worüber ich auf Diels in seinem Kommentar zu Parmenides fr. 8 verweise. Daß ein späterer Schreiber oder Leser die Worte des Parmenides ἐν μέσῳ τούτων — im Gegensatze zu Theophrast und Aetius — auf die μεσαιτάτη der στεφάναι μικταί oder συμμιγεῖς bezog, war an und für sich naheliegend: als diese mittelste der συμμιγεῖς haben wir ohne Zweifel hier die Sonne anzusehen, von der es bei Aetius II, 15, 5 heißt: τῶν μαθηματικῶν — τινὲς μέσον πάντων (φασὶν εἶναι) τὸν ἥλιον. Kleanthes (Aetius II, 4, 16) sah in der Sonne das ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου, wie ja überhaupt das schöpferische und zeugerische der Sonne seit Aristoteles und schon vor ihm immer klarer erkannt worden ist. Von dieser Überzeugung aus, daß die Sonne als die μεσαιτάτη der συμμιγεῖς στεφάναι die ἀρχή und αἰτία aller κίνησις und γένεσις sei, hat der betreffende Leser oder Schreiber in seiner Randbemerkung gegen die Erklärung, daß mit dem μεσαίτατον πασῶν diese bewegende und zeugende Kraft verbunden sei, protestiert. Daß aber im Parmenideischen Sinne die Sonne nicht hat diese Kraft sein können, das sagt uns eine, wenn auch späte, so doch innerlich durchaus glaubwürdige Angabe des Rhetor Menander (Rhetores graeci ed. Spengel III, 329ff.; über seine Zeit Bursian in den Abhandl. d. Bayer. Akad. 18. 1882, und Radermacher Philol. 59, 164). Aus Menander nämlich (περὶ ἐπιδεικτικῶν I, 2, p. 333 vgl. mit I, 5, 6, p. 337) erfahren wir, daß Parmenides den Helios als eine besondere göttliche Persönlichkeit faßte und mit Apoll identifizierte. Denn aus der Dike als der Urkraft waren eine Reihe Geburten oder Zeugungen hervorgegangen (worauf schon Simplic. 39, 18 πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων hinweist), unter denen auch Apollon als personifizierte Sonne war. Parmenides faßte also die Sonne als eine männliche Gottheit. Die δαίμων des Parmenides — alle einzelnen Angaben bestätigen das — hatte als die eigentliche und ursprüngliche Schöpferkraft ihren Sitz im Mittelpunkte der Welt, in der Erde.

Wenn somit alle Zeugnisse hierin übereinzustimmen scheinen, so bleibt doch noch ein Bedenken, dem wir zum Schlusse Ausdruck geben müssen. Wenn Parmenides der bewegenden Kraft in der

Welt in der Dike oder δαίμων einen mehr mythischen Ausdruck verleiht, so gelten ihm bekanntlich in der wissenschaftlichen Auffassung seiner δόξα Feuer und Erde als diejenigen Stoffe oder Elemente, welche allen Bildungen zugrunde liegen. Das hebt Aristoteles φυσ. A 3. 188ᵃ 20; γεν. B. 3. 330ᵇ 13 und Simplicus 25, 16; 38, 22; 71, 8; 274, 24 bestimmt und konsequent hervor. Wenn diese beiden ἀρχαί zugleich als ψυχρόν und θερμόν Aristot. μεταφ. A 5. 986ᵇ 34; und als σκότος und φῶς Simplic. 25, 16 (πῦρ καὶ γῆν ἢ μᾶλλον φῶς καὶ σκότος); 38, 22 (ὀνομάζει τὸ μὲν πῦρ φῶς τὴν δὲ γῆν σκότος); Aetius II, 7, 1 (τοῦ ἀραιοῦ - τοῦ πυκνοῦ = φωτὸς καὶ σκότους); Parmenides selbst fr. 8, 56ff. τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ — δ' ἀντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε charakterisiert werden, so kann das nicht auffallen: inhaltlich und stofflich sind πῦρ und γῆ, die Elemente, die ἀρχαί, ihre Erscheinungsformen sind Licht und Dunkel, Wärme und Kälte. Von diesen beiden Stoffen, Feuer und Erde, erscheint aber — in Übereinstimmung mit der Lehre aller griechischen Philosophen — das Feuer als das eigentliche ποιητικόν, während der Erde das παθητικόν zukommt, wie in spezieller Beziehung auf Parmenides Alexander in μεταφ. A 3. 984ᵇ 3 p. 31, 7 Hayd. πῦρ καὶ γῆν. τὸ μὲν ὡς ὕλην, τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν, und ähnlich Hippol. ref. 1, 11 hervorhebt; und dasselbe will Aristoteles μεταφ. A 5. 987ᵃ 1 sagen, indem er das πῦρ als τὸ ὄν, die γῆ als τὸ μὴ ὄν bezeichnet; daher Cicero acad. II, 37, 118 sagt: ignem qui moveat, terram quae ab eo formetur. Wenn dem aber so ist, so liegt die Frage nahe, wie Parmenides mit der Erde die Dike habe verbinden können, die doch ihrem Wesen nach durchaus als ποιητική aufgefaßt werden muß, wie denn Simplicius bestimmt 34, 14 ποιητικὸν αἴτιον ἓν κοινὸν τὴν ἐν μέσῳ πάντων ἱδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα bezeichnet.

Die Lösung dieser Aporie bietet meiner Ansicht nach die nach Zeller aus Jamblichus stammende Angabe in den Theologumena arithmetica (ed. Ast Lips. 1817) p. 6ff., wonach die Pythagoreer περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων einen ἑναδικὸς διάπυρος κύβος ansetzen und οἵ τε περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην ihnen darin insofern folgen, als sie behaupten, τὴν μοναδικὴν φύσιν Ἑστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρῦσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόρροπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν.

Daß mit dieser μοναδικὴ φύσις die δαίμων des Parmenides gemeint ist, kann man als sicher annehmen: wichtig ist, daß dieselbe mit dem ἑναδικὸς διάπυρος κύβος verbunden erscheint. Denn wenn der letztere bestimmt auch nur den Pythagoreern zugeschrieben wird, deren Zentralfeuer bekannt ist, so liegt doch der Schluß nahe (vgl. die Worte ἐοίκασι δὲ κατά γε ταῦτα κατηκολουθηκέναι τοῖς Πυθαγορείοις), daß auch οἱ περὶ Παρμενίδην ihre μοναδικὴ φύσις mit dem Feuer verbanden. Und das wird ja auch bei Aetius II, 7, 1 gesagt, wo die Worte καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν περὶ ὃ πάλιν πυρώδης entschieden auf die Verbindung der Erdkugel mit dem Feuer hinweisen. Diels erklärt diese Worte, unter Ergänzung des πυρώδης durch στεφάνη als einen Feuerring, der innerhalb der Erdkugel unter der Oberfläche herlaufe. Das ist sprachlich unmöglich, ein Kranz, der sich um die Erde legt (wenn wir περὶ in dieser signifikanten Bedeutung fassen), kann nicht in ihr laufen. Die Annahme widerlegt sich aber auch sachlich durch die Worte des Parmenides selbst: denn wenn derselbe die oberste στεφάνη als ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, die mit der Mitte der Welt verbundene (d. h. die Erdkugel) als ἐκ τοῦ πυκνοῦ bestehend charakterisierte, während er zwischen diesen beiden μικταὶ ἄλλαι annahm, so muß auch tatsächlich ἡ ἐκ τοῦ πυκνοῦ ausschließlich πυκνόν d. h. γῆ oder σκότος gewesen sein; das wäre sie aber nicht, wenn sie wieder zu einem großen Teile aus Feuer, d. h. aus ἀραιόν oder πῦρ und φῶς bestanden hätte. Ebensowenig hat aber auch eine στεφάνη rings um die Erde einen Platz. Die Feuerregion des Aristoteles, die Susemihl zur Vergleichung heranzieht, kann in Wirklichkeit nicht in Betracht kommen: denn einmal ist sie eine Singularität, die kein anderer Philosoph mit Aristoteles teilt; sodann ist aber auch sie keineswegs περὶ τὴν γῆν, sondern περὶ τὸν ἀέρα. Eine στεφάνη πυρώδης, die rings um die Erde läuft, ist auf alle Fälle ganz undenkbar.

Daraus ergibt sich, daß die Worte περὶ ὃ πάλιν πυρώδης anders aufzufassen sind. Es kann περὶ hier nicht in seiner prägnanten Bedeutung „rings herum“ gefaßt werden, sondern es ist in der weiteren Bedeutung einer allgemeinen Verbindung oder Beziehung zu nehmen, wie es in den Theologumena a. O. heißt περὶ τὸ μέσον

— κεῖσθαί τινα ἐναδικὸν διάπυρον κύβον. In solcher allgemeinen Bedeutung gebraucht Aetius das περὶ z. B. I, 7, 18 τὴν δυάδα — περὶ ἣν τὸ ὑλικὸν πλῆθος; 16, 2 περὶ τὰ ἀμερῆ; II, 7, 7 πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον — περὶ τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίνεσθαι τὴν σοφίαν usw.; 28, 4 ὃ δὴ συμβαίνει καὶ περὶ τὰ ἄλλα ἄστρα; III, 17, 5 τοῦ περὶ αὐτὴν (τὴν γῆν) πάχους; IV, 5, 10 τὸ ζωτικὸν περὶ τὴν καρδίαν usw.; 10, 4; 22, 3 usw. Die Worte περὶ ὃ πάλιν πυρώδης können also nur ausdrücken wollen, daß mit der Erde ein πυρώδης räumlich in Verbindung stehe. Was ist aber unter dem πυρώδης zu verstehen? Die gewöhnliche Erklärung sieht als selbstverständlich an, dazu στεφάνη zu ergänzen, aber wir haben gesehen, daß eine στεφάνη πυρώδης, die ja als Kranz nur denkbar ist, wenn sie die ganze Erdkugel rund umschlösse, an dieser Stelle unmöglich ist. Es ist daher entweder ein das πυρώδης näher bestimmendes Substantiv ausgefallen; oder es ist πυρῶδες zu lesen — wie auch im folgenden von dem πυρῶδες die Rede ist, welches sich unter dem αἰθήρ befindet — und dieses πυρῶδες etwa durch ein ausgefallenes ἕτερον oder ἄλλο zu ergänzen. Vgl. dazu das πάλιν πῦρ ἕτερον in der Kosmologie des Philolaos Stobaeus I, 32, 1[d] Wachsm. (Doxogr. 337[b] 3). Man muß immer in Erinnerung behalten, daß der Text an dieser Stelle mannigfache Korruptelen erfahren hat, die man sich nur durch das nachträgliche Einfügen der Randbemerkung τῶν συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην erklären kann, welche eine Verschiebung und Veränderung von Worten zur Folge gehabt hat. Vielleicht hat Aetius auch nur πάλιν πῦρ ἕτερον oder ἄλλο gesagt, und das πῦρ ist dem Schreiber unter dem Einflusse des unmittelbar darüberstehenden πυρώδης zu πυρώδης geworden. Es kann also mit diesen Worten περὶ ὃ παλιν πυρώδης, wie wir sie auch im einzelnen deuten und erklären wollen, nur ausgedrückt sein, daß Parmenides περὶ τὸ μέσον (wie es Theolog. a. O. heißt), d. h. räumlich nach unten mit der Erdkugel verbunden, noch ein weiteres (πάλιν) πυρῶδες oder πῦρ, ein Feuer oder einen feuerartigen Raum annahm, mit dem er τὴν ἐναδικὴν φύσιν (Wohnung und Reich der Dike) verband. Daß Parmenides in der Ansetzung dieses Raums sich von der Pythagoreischen Lehre abhängig zeigt — die, wenn auch erst von Philolaos genau formuliert, in ihren Grundzügen schon lange vorher fest-

gestanden haben wird —, kann nicht bezweifelt werden, und Zeller hat gewiß recht, wenn er a. O. I 5. Aufl. 577f. mit Berufung auf die Stelle der Theologumena die Stellung der weltregierenden Göttin in der Mitte des Weltganzen dem Zentralfeuer der Pythagoreer vergleicht. Mit diesem Feuer oder Raume, welchen wir uns als die untere Fläche der Erdkugel umfassend zu denken haben, muß Parmenides dann auch im Osten das große Tor der ἄνοδος verbunden haben in welches die Sphären, wenigstens die von Tag und Nacht, einmünden, um sich von hier aus wieder zu trennen und in gesonderten Bahnen durch den Weltenraum gehend, die Erdkugel zu umkreisen. Wie sich Parmenides im einzelnen diese Dinge in seiner Phantasie zurechtgelegt und zu einem einheitlichen Bilde gestaltet hat, wissen wir nicht: hier gilt es nur die Grundzüge seiner Lehre uns klar zu machen.

III.

Zur Syllogistik des Aristoteles.

Von

Heinrich Maier.

Die Besprechung, die Heinrich Gomperz im letzten Heft des „Archiv für Geschichte der Philosophie“ dem dritten Band meiner „Syllogistik des Aristoteles“ gewidmet hat, nötigt mich zu einigen Gegenbemerkungen.

Schon der Bericht, den Gomperz im zweiten Heft des 16. Bandes über den zweiten Band meines Werks erstattet hatte, hatte mich in Erstaunen gesetzt. Ich wußte nicht, worüber ich mich mehr wundern sollte, über den Ton autoritativer Überlegenheit, den der Referent als Kritiker in einem ihm völlig fremden Gebiete anschlug, oder über die Sicherheit und Kühnheit, womit er bei recht ungenügender Vertrautheit mit dem Stoff eigene Behauptungen aufstellte. Es schien mir indessen damals nicht der Mühe wert, mich mit den Ausführungen des Berichterstatters, deren sachlichen Wert der Kundige leicht abschätzen konnte, öffentlich auseinanderzusetzen. Ich komme auch jetzt hierauf nicht zurück. Wohl aber möchte ich das Bild, das Gomperz nun von meinem dritten Band entwirft, einigermaßen beleuchten.

Der Referent unterzieht vor allem die Anlage des dritten Bandes und weiterhin des ganzen Werks einer vernichtenden Kritik. Gleich zu Beginn bemerkt er: „Hätte ich damals — nämlich bei Besprechung des zweiten Bandes — gewußt, daß der Verfasser im dritten Bande nicht zu einer entsprechenden Detailexegese der Analytika posteriora fortschreiten, sondern in diesem alle im zweiten Bande zurückgestellten allgemeineren Fragen behandeln werde, so

hätte ich schon dort meiner Verwunderung über diese Verteilung des Stoffes Ausdruck gegeben.“ Der Herr Referent hätte, was er damals nicht wußte, wissen können. Nicht nur lag, als er über den zweiten Band berichtete, der dritte bereits seit zwei Jahren vor — Gomperz hatte das übersehen, und ich will hierüber nicht weiter mit ihm rechten. Aber in der Vorrede zum zweiten Band ist ausdrücklich gesagt, daß der dritte „die Genesis der aristotelischen Schlußtheorie und damit der aristotelischen Logik überhaupt darlegen“ werde, und in der Einleitung zum gleichen Band ist das noch genauer ausgeführt. Der Berichterstatter charakterisiert nun den dritten Band dahin, es seien in ihm „allerlei prinzipielle Paralipomena zur Einzelerklärung der ersten Analytik zusammengetragen . ., ohne durch ein inneres Band organisch miteinander verbunden zu werden.“ Ich muß gestehen, daß es mir, als ich diese Bemerkung las, schwer wurde, an die bona fides des Berichterstatters zu glauben. Wenn irgend einen, hätte ich den entgegengesetzten Einwand erwartet. Aber Gomperz erhebt auch gegen die einzelnen Abschnitte meines Buches ähnliche Vorwürfe. „Auch innerhalb der einzelnen Kapitel steht recht verschiedenartiges nebeneinander.“

Ich darf demgegenüber wohl auf den Gang meiner Untersuchung und auf die Stellung, die der dritte Band im ganzen Werk einnimmt, kurz hinweisen.

Meine Studien hatten mich zu der Überzeugung geführt, daß die aristotelische Logik aus der Syllogistik hervorgewachsen und von dieser in allen ihren Teilen beherrscht ist. In diesem Sinne wollte ich die Syllogistik des Aristoteles behandeln. Ich konnte mich trotzdem nicht zu einer genetischen Anlage meiner Darstellung entschließen. Denn einmal ist es immer mißlich, die Anordnung eines Werks auf eine Hypothese zu gründen, die erst im Verlauf desselben ihre Begründung erhalten kann. Sodann aber konnte ich meine Aufgabe nur befriedigend lösen, wenn ich zugleich der Interpretation der einschlägigen aristotelischen Schriften eingehende Sorgfalt widmete. So blieb mir nur übrig, meinen Stoff in Anlehnung an die Systematik, auf welche die aristotelischen Lehrschriften selbst hinwiesen, in drei Teile zu gliedern, von denen der erste die

Urteilslehre, der zweite die Syllogistik im engeren Sinn, der dritte die Anwendung des Syllogismus in der Apodeiktik und Dialektik (weiterhin in der Rhetorik) behandeln sollten. Wer den Charakter der aristotelischen Lehrbücher kennt, wer insbesondere weiß, wie dieselben aufeinander Bezug nehmen, wie auch die früheren den späteren, namentlich durch Einfügung von Verweisungen, angepaßt sind, kurz, wie Aristoteles bemüht war, sie entsprechend den Bedürfnissen des Schulbetriebs zueinander in systematische Beziehung zu setzen, der wird gegen jene Anordnung auch vom historischen Standpunkt aus nichts einzuwenden haben. Von den drei in Aussicht genommenen Teilen nun habe ich den dritten, die angewandte Syllogistik, aus äußeren Gründen zunächst zurückgestellt. Ich konnte das, wie ich glaube, auch darum tun, weil in den beiden ausgeführten Teilen der wesentlichste Teil der Aufgabe, die ich mir gestellt hatte, gelöst ist. Der Schwerpunkt der ganzen Untersuchung liegt natürlich im zweiten Teil, dessen Titel lautet: die logische Theorie des Syllogismus und die Entstehung der aristotelischen Logik. Wie indessen der erste, um ein getreues Bild der aristotelischen Urteilslehre zu gewinnen, die Darlegung der Schrift „περὶ ἑρμηνείας“ und die übrigen in Betracht kommenden Ausführungen des Aristoteles möglichst genau zu fassen sucht, so muß der zweite zunächst der Darstellung der Schlußtheorie in der ersten Analytik folgen, und das um so mehr, als die Interpretation hier eine große Zahl wichtiger exegetischer Probleme zu bewältigen hat. Er behandelt darum, entsprechend der Disposition der ersten Analytik, in einem ersten Abschnitt „die syllogistischen Formen und Regeln“, in einem zweiten die „syllogistische Technik“, in deren Rahmen u. a. die Induktion fällt. Allein hier taucht nun auch die Frage nach den prinzipiellen Grundlagen der aristotelischen Syllogistik, nach den Motiven, aus denen sie entsprungen, nach der Tendenz, von der sie beherrscht ist, auf. Und die Lösung dieses Problems rückt auch die Urteilslehre in neue Beleuchtung. Es läßt sich nun verfolgen, wie die letztere sich aus der Syllogistik entwickelt hat. Diese Erörterungen sind der Gegenstand des dritten Abschnitts. Ich habe demselben den Titel: Entstehung und Begründung der aristotelischen Schlußtheorie, gegeben, hätte aber vollständiger sagen sollen: Entstehung, Begrün-

dung und Ausgestaltung der aristotelischen Schlußtheorie. Darauf weisen auch die Überschriften der einzelnen Kapitel hin.

Der dritte Abschnitt nun bildet den Inhalt des dritten Bandes. Ich habe diesen aus Zweckmäßigkeitsgründen besonders erscheinen lassen, und zwar unter dem Sondertitel: die Entstehung der aristotelischen Logik. Damit ist in der Tat der Gesichtspunkt bezeichnet, von dem die Untersuchungen des dritten Bandes beherrscht sind.

Ich schildere in einem ersten Kapitel die Genesis der Syllogistik. Aus den Kontroversen des vierten Jahrhunderts ist die logische Reflexion erwachsen. Im Kampf mit der zeitgenössischen Skepsis, insbesondere mit der megarischen und kynischen, die sich in erster Linie auf logische Untersuchungen, auf scharfsinnige Erörterungen über das „Sein" im Urteil und über die Urteilsfunktion überhaupt stützt, drängen sich Plato zwei eng miteinander verschlungene Probleme auf: das methodologische, ein technisch geregeltes Verfahren zu finden, das zu begründetem, gegen skeptische Anfechtungen gesichertem Wissen führen könnte, und das logisch-erkenntnistheoretische, das Wesen des Urteils zu ergründen, das „Sein" im Urteil zu deuten und so die logische Grundfunktion erkenntnistheoretisch sicherzustellen. Das eine Problem sucht er in seiner dialektischen Methode, das andere in seiner Urteilstheorie zu lösen. Das ist der erste Ansatz zur Logik. Aristoteles tritt dann in den Kampf ein. Er nimmt beide Probleme auf. Aber sie treten ihm sofort auseinander. Zunächst nimmt ihn die methodologische Aufgabe in Anspruch. Indessen auch diese verschiebt sich ihm gleich zu Beginn. Auch er zwar sucht einen Weg zu begründetem Wissen. Aber zugleich sucht er ein Verfahren, das auch der außerwissenschaftlichen Argumentation einen stringenten Gedankenfortschritt ermöglichen würde. Und dieses doppelte Suchen führt zu einem gemeinsamen methodischen Problem, zu der Aufgabe, die Funktion zu entdecken, mittels der das Denken aus gegebenen Urteilen ein neues in notwendiger Folge ableiten könnte. Die gesuchte, außer und über dem Gegensatz des wissenschaftlichen und des außerwissenschaftlichen Denkens stehende Denkfunktion ist der Syllogismus. Wie Aristoteles den Syllogismus entdeckt, und weiterhin, wie er

die syllogistischen Formen und Regeln aufgefunden hat, sucht dann der Rest des Kapitels zu zeigen. Einen vollen Einblick in das Wesen der syllogistischen Funktion bekommen wir jedoch erst, wenn wir die spezifische Gesetzmäßigkeit des Syllogismus ermitteln. Darum sucht das zweite Kapitel das „Grundgesetz der Syllogistik" zu bestimmen. Ich stelle zunächst die Beweise, die Aristoteles für die Schlußformen gibt, zusammen; denn diese deuten auf das Schlußprinzip hinaus. Sodann charakterisiere ich das „Schlußprinzip" selbst. Da jedoch auch das Schlußprinzip objektiv gültig und der Mittelbegriff, in dem die Schlußkraft sich begründet, das Abbild eines Realen sein will, so ist weiterhin das Verhältnis des syllogistischen ὅρος zum metaphysischen Realbegriff zu bestimmen. Ich tue das, indem ich den „metaphysischen Hintergrund des Schlußprinzips" zeichne. Und schließlich folge ich den freilich zum Teil mißlungenen Bemühungen des Aristoteles, die aus dem Schlußprinzip fließende „syllogistische Konsequenz und Notwendigkeit" genauer zu fassen und zu umgrenzen. Ein drittes Kapitel ist betitelt: „das Schlußprinzip und die Ausgestaltung der Syllogistik". Ich rücke zunächst die syllogistischen Formen ins Licht des Schlußprinzips und untersuche, inwieweit „die typischen Erscheinungsweisen des syllogistischen Grundgesetzes in dem von Aristoteles entworfenen System syllogistischer Formen ihre angemessene Darstellung" finden. Allein diese Erörterung weist, schon sofern unter den syllogistischen Formen Schlüsse des Wirklich-, des Notwendig-, des Möglichseins unterschieden werden, auf eine weitere Frage hinaus, eine Frage übrigens, die bereits durch die reale Bedeutung des Syllogismus nahegelegt ist. Hier ist der Punkt, wo das methodologische Problem, das in der Syllogistik seine Lösung gefunden hat, mit jenem zweiten, dem logisch-erkenntnistheoretischen, in Fühlung tritt. Aristoteles hatte inzwischen auch das letztere in Angriff genommen. Er löst die skeptischen Schwierigkeiten, die sich an den Seinsbegriff knüpfen, indem er die Vieldeutigkeit des „Seins" aufdeckt und seine verschiedenen Bedeutungen auseinanderhält. Den Gesamtertrag dieser metaphysischen und psychologischen Untersuchung, mit der er energisch in den Kampf gegen die logische Skepsis eingegriffen hat, faßt er in einer vierfachen

Unterscheidung des Seins zusammen: nach der einen Seite ist dasselbe entweder ein An-sich-sein oder ein Zufällig-akzidentiell-sein, nach der andern scheidet es sich in die kategorialen Unterschiede, die in der Kategorienlehre dargelegt werden, nach der dritten ist es entweder ein potentielles oder ein aktuelles Sein, nach der vierten endlich ein eigentliches Sein oder ein Wahrsein. Die Frage ist nun: in welche Beziehungen tritt die Ausgestaltung der Syllogistik zu diesen psychologischen und metaphysischen Erörterungen? Und da zeigt sich, daß die Syllogistik einerseits den Ertrag der metaphysischen und psychologischen Arbeit, dem sie ihre erkenntnistheoretische Sicherung verdankt, durchweg voraussetzt und nach dieser Richtung in vollem Umfang verwertet, andererseits aber bemüht ist, die ihr durch den Charakter ihres Prinzips vorgezeichnete außermetaphysische, logisch-ontologische Linie zu verfolgen und auch psychologische Erwägungen ihrem Formensystem fernzuhalten. Aus der Seinsuntersuchung waren dem Aristoteles nun aber die Grundzüge einer eigenartigen, metaphysisch und psychologisch gerichteten Urteilslehre erwachsen, die ein ganz anderes Bild darbietet als die in der ersten Analytik skizzierte und in der Hermeneutik ausgeführte Theorie. Aristoteles hat jedoch der metaphysischen und psychologischen Betrachtung des Urteils keine weitere Folge gegeben, und es ist zweifellos die Syllogistik gewesen, welche die Urteilslehre in andere Bahnen geleitet hat. In der Tat steht die logische Urteilslehre, die Aristoteles im Anschluß an die Schlußtheorie ausgebildet hat, in allen ihren Teilen unter dem bestimmenden Einfluß der Syllogistik, so fremd ihr an sich deren methodologische Motive sind. Aus der Syllogistik hat sich das ganze logische System des Aristoteles entwickelt. Man kann also wohl sagen, daß die Geschichte der Entstehung und der inneren und äußeren Ausgestaltung der Syllogistik die Geschichte der aristotelischen Logik ist. Der syllogistische Einfluß hat auch den Formalismus verschuldet, der die spätere Logik „von der lebendigen Arbeit, von den wirklichen Formen des Denkens weiter und weiter abführte und die Fühlung mit der faktischen Wissenschaft immer mehr verlieren ließ".

Ich habe dem Leser die „allerlei prinzipiellen Paralipomena", die „zur Einzelerklärung der 1. Analytik zusammengetragen sind,

ohne durch ein inneres Band organisch miteinander verbunden zu werden“, vorgeführt und brauche dem wohl kein Wort anzufügen.

Dagegen muß ich einige Einzelbemerkungen des Berichterstatters noch kurz streifen.

Gomperz bemerkt zu Anfang, ich folge in der Darstellung der megarischen und kynischen Eristik „so ziemlich der herkömmlichen Auffassung“, und es erscheine ihm geradezu als ein Mangel meiner Darstellung, daß ich den großen Eristiker Sokrates verkenne. Gleich darauf fügt er hinzu, die Abteilung über den methodologischen Versuch Platos „enthalte kaum etwas Eigentümliches“. Ich will nun mit dem Berichterstatter nicht darüber streiten, was an meinen Ausführungen alt und was neu ist. Was ich beabsichtigte, war, ein Bild von den historischen Voraussetzungen der aristotelischen Logik zu geben. Und in dieser Hinsicht glaube ich allerdings „Eigentümliches“ genug geboten zu haben. Wenn Gomperz aber Sokrates einen Eristiker nennt, so wäre es mir interessant, zu erfahren, was er unter einem Eristiker versteht. Daß Sokrates auch über die Kunst der sophistischen Dialektik in reichem Maß verfügte, darüber brauche ich mich natürlich von Gomperz nicht belehren zu lassen.

Der Referent bezweifelt sodann, daß Aristoteles die syllogistische Funktion zuletzt aus der lebendigen Bewegung des Denkens selbst herausgehoben habe, und begründet seinen Zweifel mit der Bemerkung, er „glaube nicht, daß je irgendwer in Syllogismen gedacht“ habe. Ob Gomperz selbst in Syllogismen denkt, weiß ich natürlich nicht. Für die anderen logisch denkenden Menschen aber wird sich das schwerlich mit Erfolg bestreiten lassen. Indessen scheint Gomperz eigene Vorstellungen von den logischen Grundfunktionen zu haben. In anderem Zusammenhang (S. 553) bemerkt er, der Schluß „alle Menschen sind sterblich, die Neger sind Menschen: also sind die Neger sterblich“ sei nicht ein Syllogismus, sondern eine Induktion („da die anderen Menschen sterblich sind, so werden es auch die Neger sein“)! Von der Höhe solcher Einsicht blickt er mitleidig auf die herab, die es in diesen Dingen genauer nehmen. So macht er mir das ironische Kompliment, ich sei „ein virtuoser syllogistischer Techniker“ (S. 551, vgl. S. 554).

Wenn er übrigens meint, diese „Technik“ sei mein eigentliches „Element“, so täuscht er sich. Das Bemühen, mich in dem Formensystem der aristotelischen Logik zurechtzufinden, hat mir, wie ich ihm versichern kann, recht wenig Vergnügen gemacht, und ich habe mich darum auf das unbedingt Notwendige beschränkt. Aber ich stehe allerdings auf dem für den Herrn Referenten vielleicht veralteten Standpunkt, daß man das, worüber man schreiben will, auch einigermaßen verstehen muß und auch unangenehmer Arbeit nicht aus dem Weg gehen darf.

Ganz besonders viel hat Gomperz an meinem zweiten Kapitel auszusetzen. Auch hier vermißt er zum Teil den sachlichen Zusammenhang. So sei gleich die erste Abteilung über „die Beweise für die syllogistischen Formen“ nur ganz äußerlich eingegliedert. Diese Abteilung ist aber darum hier eingefügt, weil die Beweise, die Aristoteles für seine syllogistischen Formen gegeben hat, auf das Schlußprinzip hinleiten. Hätte Gomperz sich auch nur die Mühe genommen, den Eingang zu der zweiten Abteilung (über das „Schlußprinzip“) aufmerksam zu lesen, so hätte er seine Behauptung wohl unterlassen.

Im folgenden erklärt mir der Referent jedoch zur Abwechslung einmal seine Zustimmung. Er glaubt, daß ich die Frage nach dem Verhältnis des syllogistischen ὅρος zum metaphysischen Begriff „richtig beantwortet“ habe. Leider verliert sein Beifall angesichts dessen, was folgt, für mich jeden Wert. Schon die Art, wie er die Ergebnisse meiner Untersuchung formuliert, muß ich durchaus ablehnen. Er sagt nämlich: „Als Aristoteles seine ὅροι konzipierte, dachte er nicht an die εἴδη, und als er die εἴδη von Platon übernahm, dachte er nicht an die ὅροι.“ So würde ich mich nicht ausdrücken. Aber Gomperz zieht nun die Folgerung, also seien „die logische und die metaphysische Betrachtungsweise disparat“, und es sei „müßig“, eine organische Verbindung beider in das aristotelische „System hineinzwingen zu wollen“. Dann wird er moralisch: „allein Maier begnügt sich mit jener Antwort nicht und kann sich deshalb auch zu dieser Selbstbeschränkung nicht entschließen. Er will vielmehr Logik und Metaphysik durchaus in ein System bringen.“ Hätte ich das „durchaus gewollt“, so

hätte ich wahrscheinlich meine aristotelischen Untersuchungen gar nicht aufgenommen. Ich hätte mich wohl bei der Auffassung der aristotelischen Logik beschieden, die sich auf so gewichtige Autoritäten wie Trendelenburg, Prantl, Heyder, Bonitz, Überweg und auch Zeller stützen konnte. Allein aus der Beschäftigung mit der ersten Analytik war mir der Eindruck erwachsen, daß der enge Zusammenhang zwischen aristotelischer Logik und aristotelischer Metaphysik, den diese Männer annahmen, nicht bestehe, und das hat mich veranlaßt, jene aufs neue zu untersuchen. Der Kritiker bemerkt nun aber weiter, „zu diesem Behufe“ — nämlich um Logik und Metaphysik des Aristoteles in ein System zu bringen — habe ich „konstatiert, daß der ὅρος einerseits ‚Abbild eines Realen‘ sei, andererseits jedoch mit dem εἶδος nicht zusammenfalle“, und sei so zu der „Behauptung“ gekommen, „der ὅρος sei ein ‚logisch-ontologischer Begriff‘, das Schlußprinzip ‚zugleich ein logisches und ein ontologisches Gesetz‘ . . .“ Er selbst kann sich „nicht davon überzeugen, daß diese ganz unaristotelischen Kategorien sich dazu eignen, den Zusammenhang der aristotelischen Gedanken zutreffend zu erläutern“, und findet, daß ich S. 172—178 „nur in sehr wenig klaren Formeln über das von mir angenommene Verhältnis von Logik, Ontologie und Metaphysik mich aussprechen könne“. Demgegenüber habe ich nur zu bemerken: wer nicht weiß, daß nach Aristoteles jede logische Funktion, sofern sie wahr ist, das „Abbild eines Realen“ ist, wer darum nicht einsieht, daß das syllogistische Prinzip, sofern es gültige Schlüsse begründen will, zugleich ein reales Gesetz sein will, und der ὅρος, in dem sich die Schlußkraft begründet, reale Bedeutung beansprucht, der möge gefälligst über aristotelische Logik nicht mitsprechen. Wenn dem Berichterstatter die „Formeln“ S. 172—178 nicht klar geworden sind, so liegt das nicht an meiner Darstellung. Schon aus meinem zweiten Band hätte Gomperz sich über den „ontologischen“ Charakter der aristotelischen ὅροι unterrichten können. Daß die Termini „logisch“ und „ontologisch“ — Termini sind das, keine Kategorien, und von Ontologie spreche ich nirgends ein Wort — unaristotelisch sind, ist eine recht wohlfeile Weisheit. Ich habe das Wort „ontologisch“ für die reale Bedeutung des ὅρος, der von dem metaphysischen

Realbegriff zu unterscheiden war, gewählt, weil mir kein anderes zur Verfügung stand. Wenn Gomperz ein geeigneteres anzugeben weiß, so wird er mich zu lebhaftem Dank verpflichten. Schon die reale Bedeutung des ὅρος aber stellte mir die Aufgabe, seine Beziehungen zum metaphysischen Begriff möglichst genau zu bestimmen. Ich habe diese Aufgabe in der Ausführung über „den metaphysischen Hintergrund des Schlußprinzips" zu lösen gesucht. Daß ich hier „einen förmlichen Abriß der aristotelischen Metaphysik" gegeben habe, wie Gomperz behauptet, ist durchaus unrichtig. Ich habe lediglich, um das Verhältnis der syllogistischen zur metaphysisch-begrifflichen Gesetzmäßigkeit klarlegen zu können, die letztere präzis zu fassen gesucht, und die Sachkundigen werden, wie ich glaube, diese Untersuchung nicht für überflüssig halten. Daß dieselbe „mit dem Thema der Syllogistik in einem sehr losen Zusammenhange stehe", wird wohl nur der Herr Referent glauben.

„Ziemlich lose" angeknüpft soll nun auch die letzte Abteilung des zweiten Kapitels, die Ausführung „über die syllogistische Konsequenz und Notwendigkeit", sein. Nun, ich denke, wer weiß, in welchem Verhältnis die syllogistische Konsequenz und Notwendigkeit zum Schlußprinzip steht — Gomperz ist ja über die Trivialitäten eines solchen Wissens erhaben —, dem wird die Anknüpfung, die ich im Eingang dieser Erörterung (S. 236f.) gebe, vollauf genügen.

Der Referent versteht endlich nicht, wie die zweite Abteilung des dritten Kapitels („der Syllogismus und die Unterschiede des Seins") „an diese Stelle geraten" sei. Das wundert mich nicht, da er sich überhaupt nicht bemüht hat, den Zusammenhang meiner Untersuchung zu verstehen.

IV.

Zenos Beweise gegen die Bewegung.

Von

Dr. **Branislav Petronievics.**

Über die berühmten Beweise Zenos gegen die Bewegung ist so viel geschrieben worden, daß es scheint, als könne überhaupt nichts Neues mehr darüber gesagt werden. Und doch ist dem nicht so. Meine neue finitistische Doktrin[1]) löst die von Zeno in jenen Beweisen vorgebrachten Schwierigkeiten so ungezwungen, daß diese Lösung vom Standpunkte des Finitismus wohl als definitiv zu betrachten ist. Dies zu zeigen ist der Zweck dieser kurzen Abhandlung; außerdem aber will ich noch gewisse Schwierigkeiten hervorheben, die der infinitistischen Lösung des Problems anhaften und die meines Wissens noch nicht hervorgehoben worden sind.

Vier Beweise sind von Zeno bekanntlich gegen die Bewegung vorgebracht worden. Ich setze hier alle historischen Fragen über die Richtigkeit des Wortlauts derselben beiseite und folge in ihrer Wiedergabe der Darstellung Zellers in seinem bekannten großen Werke.[2])

Der erste Beweis lautet folgendermaßen: Ehe der bewegte Körper am Ziel ankommen kann, muß er erst in der Mitte des Weges angekommen sein, ehe er an dieser ankommt, in der Mitte

[1]) Dieselbe findet sich dargelegt in meinem metaphysisch-mathematischen Werke „Prinzipien der Metaphysik, I. Band, erste Abteilung: Allgemeine Ontologie und die formalen Kategorien. Mit einem Anhang: Elemente der neuen Geometrie und 3 Taf. mit 56 geom. Figuren. Heidelberg 1904“.

[2]) Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, I. Teil, erste Hälfte, 5. Aufl., 1892, S. 597—603.

seiner ersten Hälfte, und so fort ins Unendliche. Jeder Körper müßte daher, um von einem Orte zu einem anderen zu gelangen, unendlich viele Räume durchlaufen. Das Unendliche läßt sich aber in keiner gegebenen Zeit durchlaufen. Es ist mithin unmöglich, von einem Orte zu einem anderen zu gelangen, die Bewegung ist unmöglich.

Die in diesem Beweise Zenos vorgebrachte Schwierigkeit ist offenbar gegen den Infinitismus, d. h. gegen die Lehre von der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der Zeit, gerichtet. Aristoteles, bekanntlich der erste Infinitist, der die Schwierigkeiten Zenos vom infinitistischen Standpunkte aus zu lösen versucht hat, hat den Beweis Zenos so interpretiert, als ob Zeno darin nur die unendliche Teilbarkeit des Raumes und nicht auch diejenige der Zeit voraussetzt, und bemerkt, daß gerade hierin der Fehler des Zenoschen Beweises liegt.[3]) Ob Aristoteles mit dieser seiner Interpretation Recht hat oder nicht, will ich nicht untersuchen, ich will nur zeigen, daß die von Zeno vorgebrachte Schwierigkeit auch dann besteht, wenn auch die unendliche Teilbarkeit der Zeit vorausgesetzt wird, daß der Infinitismus also nicht imstande ist, diese Schwierigkeit zu überwinden.[4])

Es scheint auf den ersten Blick tatsächlich richtig zu sein, daß, sobald auch die unendliche Teilbarkeit der Zeit vorausgesetzt wird, die Schwierigkeit von selbst verschwindet, da dann jedem noch so kleinen endlichen oder unendlich kleinen Teile des Raumes

---

[3]) Vgl. Aristoteles' Physik, herausg. v. Prantl, Leipzig 1854, B. VI, 9, S. 323.

[4]) Ich bemerke ein für allemal, daß ich im folgenden unter dem Infinitismus nur die konsequente Form desselben verstehe, d. h. die Lehre von der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der Zeit oder die Lehre, daß es im Raume keine kleinsten Raum- und in der Zeit keine kleinsten Zeitstrecken gibt (mag man dabei die einfachen Punkte als die letzten wirklichen Bestandteile des Raumes und der Zeit zulassen oder dieselben nur als in fiktiver Weise in diesen vorhanden ansehen, die Hauptsache ist, daß dieselben als inkonsekutiv aufgefaßt werden, d. h. so, daß zwischen zwei Punkten stets ein dritter dazwischen liegt). Für die inkonsequente Form des Infinitismus, d. h. für einen Infinitismus, der letzte konsekutive Punkte im Raume und in der Zeit und infolgedessen kleinste Raum- und Zeitstrecken zuließe, würden unsere Lösungen der Zenoschen Schwierigkeiten gelten.

ein entsprechender endlicher resp. unendlich kleiner Teil der Zeit entspricht, in dem der sich bewegende Körper jenen ersten durchläuft. Die Schwierigkeit, die so von dem Raumwege resp. der Raumstrecke entfallen zu sein scheint, kehrt aber in Wahrheit in verstärkter Gestalt bei der Zeitstrecke selbst zurück. Richtig ist es, daß, wenn die Zeit ins Unendliche teilbar ist, dann jedem unendlich kleinen Teile des Raumes ein unendlich kleiner Teil der Zeit entspricht, dann kann aber, kraft derselben Argumentation Zenos, die Zeit selbst, in der die Bewegung zu geschehen hat, nie entstehen, denn wenn eine Zeitstrecke entstehen soll, in der der sich bewegende Körper einen bestimmten Weg durchzulaufen hat, so muß zuvor die Hälfte dieser Zeitstrecke entstehen, bevor diese entsteht, muß aber die Hälfte von ihr entstehen und so fort ins Unendliche, d. h. es kann nie die Zeitstrecke entstehen, in der ein sich bewegender Körper eine bestimmte Raumstrecke durchzulaufen hätte, die Bewegung ist also unmöglich.

So auf die Zeitstrecke selbst angewandt, ist der erste Beweis Zenos vom Standpunkte des Infinitismus in der Tat unwiderlegbar. Denn da die Teile der Zeit nacheinander und nicht nebeneinander sind, so kann bei der Zeit keine Rede etwa davon sein, daß hier das Ganze logisch den Teilen vorausgehe, die Zeit kann nur als zeitlicher Strom, als Veränderung aufgefaßt werden, und wenn die Veränderung ins Unendliche teilbar ist, dann kann sie überhaupt nicht entstehen, denn jede Veränderung setzt dann, um bestehen zu können, eine ihr vorausgehende Veränderung voraus u. s. f. in infinitum, woraus hervorgeht, daß dann die Veränderung selbst unmöglich ist.

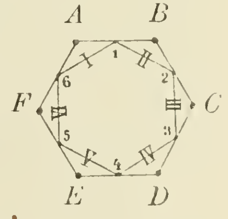
Sobald aber die Veränderung als ein unteilbarer Akt aufgefaßt wird, hört die Schwierigkeit Zenos mit einem Schlage auf. Nur muß man dann voraussetzen, daß es in der Zeit außer diesen leeren, d. h. mit keinem Seinsinhalte erfüllten, Veränderungsaugenblicken noch erfüllte, d. h. mit reellem Seinsinhalt erfüllte, Ruheaugenblicke gibt, damit auch der letzte Rest der Zenoschen Schwierigkeit in Bezug auf die Zeit verschwindet. Sobald nun die Zeit aus einfachen unteilbaren Teilen besteht, hindert nichts, auch den Raum aus solchen bestehen zu lassen, und, der Doppeltartigkeit

der letzten Zeitteile entsprechend, muß man auch doppeltartige Raumpunkte voraussetzen, d. h. reale, mit realem Seinsinhalt erfüllte Mittelpunkte und irreale, mit keinem realen Seinsinhalte erfüllte Zwischenpunkte (so nenne ich nämlich die beiden Punktarten).[5]) Wenn nun Raum und Zeit aus einer endlichen Anzahl von entsprechenden Punkten bestehen, dann wird ein sich bewegender materieller Punkt (auf dem Standpunkte des Finitismus kann man offenbar überall in den Zenoschen Beweisen statt Körper Punkte setzen, da dann Körper nur Komplexe von Punkten sind) in einem realen Mittelpunkte des Raumes in der Ruhe sein und in dem irreellen Zwischenpunkte desselben sich in Bewegung befinden, da nach meiner finitistischen Doktrin die Ausdehnung des Raumes nur in den irreellen Raumpunkten besteht. Es wird also dieser Doktrin gemäß ein materieller, sich bewegender Punkt in dem erfüllten Gegenwartsaugenblicke der Zeit sich in einem reellen Raumpunkt befinden (d. h. ruhen) und in dem unerfüllten Veränderungsaugenblicke von einem reellen Punkte (d. h. von einem Raumorte) zum anderen unmittelbar daneben liegenden reellen Punkte übergehen, indem er den zwischen diesen beiden reellen Punkten liegenden irreellen Raumpunkt durchlaufen werde.[6]) Die Schwierig-

---

[5]) Vgl. „Prinzipien der Metaphysik etc. . . .“, S. 341.

[6]) Streng genommen kann man nicht sagen, daß sich der bewegende materielle Punkt im Zustande der Bewegung, d. h., wenn er von dem einen reellen Raumpunkte zu dem nächstliegenden hinübergeht, in dem dazwischenliegenden irreellen Raumpunkte befindet, er ist dann eigentlich überhaupt außer dem Raume. Ich lasse hier beiseite die tiefere metaphysische Natur der Bewegung, die dies mit Notwendigkeit erfordert, ich will die Notwendigkeit davon aus der Natur des diskreten Raumes selbst beweisen. Setzen wir voraus, daß einer der sechs Punkte *A*, *B*, *C*, *D*, *E*, *F* in der nebenstehenden Figur, z. B. der Punkt *A* von dem Orte *I* zum Orte *II* hinübergeht, dann müssen, wie ich dies anderwärts ausgeführt habe (vgl. „Prinzipien der Metaphysik etc. . .“, S. 334,5), alle die fünf übrigen Punkte zugleich die Bewegung vollführen und jeder an den Ort des vor ihm stehenden kommen. Setzen wir nun voraus, daß sie sich im Augenblicke der Bewegung selbst in den irreellen Zwischenpunkten 1, 2, 3, 4, 5, 6 befinden, so würden sie in diesem Augenblicke ein Sechseck bilden, dessen Seite offenbar < 1 wäre (d. h. die unmittelbare Berührung der



keit des ersten Beweises Zenos gegen die Bewegung verschwindet so auf dem Standpunkte des Finitismus vollständig, während der Infinitismus nicht imstande ist, dieselbe zu lösen.

Der zweite Beweis Zenos lautet folgendermaßen: Das Langsamste, die Schildkröte, könnte von dem Schnellsten, dem Achill, nicht eingeholt werden, wenn sie irgendeinen Vorsprung vor ihm hat. Denn um sie einzuholen, müßte Achill erst an den Punkt kommen, wo sie sich befand, als er anfing zu laufen, dann an den, bis wohin sie in der Zwischenzeit fortgerückt ist, dann dahin, wohin sie gelangte, während er diesen zweiten Vorsprung einbrachte, und so fort ins Unendliche.

Dieser Beweis ist nur eine Umkehrung des vorigen, freilich eine Umkehrung, die den Infinitismus nicht mehr so schwer trifft wie der direkte Beweis. Denn, wie Aristoteles ganz zutreffend bemerkt, sobald Zeno zugibt, daß Achill eine begrenzte Strecke zu durchwandern imstande ist (was nach dem ersten Beweise unmöglich ist), kann er die Schildkröte einholen.[7] Der eigentliche Sinn dieses Zenoschen Beweises besteht aber darin, daß die Veränderung, selbst wenn sie anfangen könnte, der unendlichen Teilbarkeit (des Raumes und) der Zeit wegen nie zu Ende gelangen könnte, d. h. überhaupt nie zustande kommen könnte. Denn ist die Zeit in immer kleinere und kleinere Teile teilbar und so ins absolut unbestimmte Unendliche hinein, dann kann eine Veränderung kein Ende haben (sowie sie nach dem ersten Beweis keinen Anfang gehabt hat). Denn bevor die Veränderung das

---

reellen Punkte im Raume wäre in diesem Falle < 1, was jedoch unmöglich ist, da sie der Voraussetzung gemäß $= 1$ ist), im Zustande der Bewegung müssen sich also die bewegenden materiellen Punkte außerhalb des Raumes befinden, den sie im Ruhezustande bilden resp. einnehmen. Dies würde selbst noch dann gelten, wenn man den diskreten Raum als einen leeren neben der realen Materie voraussetzen würde, was wir jedoch leugnen (vgl. „Prinzipien der Metaphysik etc.“, S. 229). Wenn im folgenden von den materiellen Punkten so die Rede ist, als ob sie von den (reellen) Raumpunkten selbst verschieden wären, so gilt dies nur im Sinne der Konstanz (Ruhe) gewisser Raumpunkte im Falle der Bewegung der übrigen, die durch diese ihre Konstanz die Identität des Raumes aufrechterhalten (vgl. darüber „Prinzipien der Metaphysik etc.“, S. 318 ff.).

[7]) Physik, VI, 9, S. 323.

Ende einer Zeitstrecke erreicht, muß dieselbe alle die unendlich kleinen Teile durchwandern, die sich in der Nachbarschaft dieses Endes als ihres Grenzelementes befinden, was offenbar nie geschehen kann. Wertlos und für sie ungefährlich, wie manche Infinitisten meinen, ist also auch dieser Beweis Zenos nicht.

Viel interessanter und wichtiger ist dieser zweite Beweis Zenos vom Standpunkte des Finitismus als von demjenigen des Infinitismus aus. Die Schwierigkeit desselben kann offenbar von dem Finitismus nur so überwunden werden, wenn derselbe imstande ist, eine klare Definition der Geschwindigkeit zu geben. Wie ich nun anderwärts gezeigt habe,[8]) muß, sobald die Zeit als aus zweifachen Punktarten bestehend vorausgesetzt wird, die Verschiedenheit in der Geschwindigkeit der Bewegung auf die verschiedene Größe der Ruhemomente zurückgeführt werden. Denn die Bewegungsmomente sind als Veränderungsakte absolut einfach und unteilbar, sind also Punkte im absoluten Sinne. Dagegen sind die erfüllten Gegenwartsaugenblicke der Ruhe nur insofern einfach, inwiefern sie zeitlos sind, d. h. keine Veränderung in sich enthalten; sie können dagegen verschiedene zeitliche Größe (verschiedene Dauer) in dem Sinne haben, daß, wenn in ihnen (oder statt ihrer) Veränderungen stattgefunden hätten, die Anzahl der einfachen Veränderungsaugenblicke dabei eine größere resp. kleinere sein konnte. Die zeitliche Größe der Ruhemomente kann demnach von dem Minimum eines einfachen Augenblicks (der einem einzigen Veränderungsakte entspricht) anfangend eine unbestimmte (selbstverständlich eine unbestimmt endliche) Anzahl von solchen betragen. Wenn nun ein materieller Punkt bei seiner Bewegung in jedem reellen Raumpunkte nur einen einzigen Augenblick ruht, so wird seine Bewegung absolut gleichförmig sein und die Geschwindigkeit derselben ein absolutes Maximum darstellen. Die Zeitdauer seiner Bewegung wird offenbar nicht nur der Anzahl der entsprechenden Bewegungs-, sondern auch derjenigen der Ruhemomente gleich sein, vorausgesetzt, daß die Bewegung ins Unbestimmte verlängert wird. Was diese letzte Voraussetzung bedeutet, zeigt die Fig. 1. Bewegt sich der mate-

[8]) „Prinzipien der Metaphysik etc.“, S. 325 ff.

rielle Punkt *A*, so wird er in den aufeinanderfolgenden Bewegungsmomenten die irreellen Zwischenpunkte 1, 2, 3, 4, 5 .... durchlaufen, indem er zwischen je zweien von solchen Bewegungsmomenten in den reellen Mittelpunkten *I*, *II*, *III*, *IV*, *V* .... ruhen wird, und zwar wird dieses Ruhen unserer Voraussetzung gemäß nur je einen Augenblick stattfinden. Der von dem Punkte *A* durchlaufene Raumweg wird nur gleich der Summe der durchlaufenen Zwischenpunkte sein, d. h. $= 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + \ldots\ldots$ die Zeitdauer der Bewegung wird dagegen gleich der Summe der leeren und der erfüllten Zeitaugenblicke sein, d. h. $= 1 + 1_2 + 1_3 + 1_4 + 1_5 \ldots\ldots + I + I_{II} + I_{III} + I_{IV} + I_{V} + \ldots\ldots$, weil Bewegung die Ruhe als integrierenden Bestandteil in sich enthält. Würden wir nun voraussetzen, daß die Bewegung des Punktes *A* bei dem reellen Punkte *V* zu Ende geht, dann würde die Ruhe in diesem Punkte nicht mehr in die Zeitdauer der Bewegung eintreten, da nach ihr keine Bewegung mehr stattfindet. Die Größe des Raumweges wäre in diesem Falle = 5, die der Zeitdauer = 9. setzt man aber voraus, daß die Bewegung auch über den Punkt *V* hinaus verlängert wird, dann ist die Größe des Raumweges wiederum = 5, diejenige der Zeitdauer dagegen = 10, also genau zweimal größer. Wir wollen nun der Einfachheit halber diese Voraussetzung machen, daß die Bewegung ins Unbestimmte verlängert wird, und wollen nun das Verhältnis der verschiedenen Geschwindigkeit zu der Anzahl der entsprechenden Ruhemomente bestimmen. selbstverständlich handelt es sich hier nur um gleichförmige Geschwindigkeiten.

A. 1 2 3 4 5 6

I II III IV V VI

Fig. 1.

Es läßt sich nun leicht nach dem über die Art und Weise der Bestimmung der Größe des durchlaufenen Raumweges und der entsprechenden Zeitdauer der Bewegung im Falle der maximalen Geschwindigkeit eben Ausgeführten einsehen, daß

> wenn der Weg n in $2n$ Augenblicken durchlaufen wird und der materielle Punkt in jedem reellen Punkte nur 1 Augenblick ruht,

dann:

derselbe Weg n in $2 \cdot 2n$ Augenblicken wird durchlaufen werden, wenn der materielle Punkt in jedem reellen Punkte 3 Augenblicke ruht,

derselbe Weg n in $3 \cdot 2n$ Augenblicken wird durchlaufen werden, wenn der materielle Punkt in jedem reellen Punkte 5 Augenblicke ruht,

derselbe Weg n in $4 \cdot 2n$ Augenblicken wird durchlaufen werden, wenn der materielle Punkt in jedem reellen Punkte 7 Augenblicke ruht,

— — — — — — — — — — — — — —

derselbe Weg n in $r \cdot 2n$ Augenblicken wird durchlaufen werden, wenn der materielle Punkt in jedem reellen Punkte $(2r-1)$ Augenblicke ruht.

Dies folgt daraus, weil die Anzahl, welche die Zeitdauer der Bewegung ausdrückt, stets eine gerade Zahl sein wird, während die Anzahl der darin enthaltenen Ruhemomente eine ungerade sein wird, da, wenn $r \cdot 2n$ die Anzahl der beiden Zeitaugenblicke bezeichnet, $r \cdot 2n - n = (2r-1)n$ offenbar die Zahl der erfüllten sein wird, unserer Grundvoraussetzung der ins Unbestimmte verlängerten Bewegung gemäß aber die Zahl der reellen Raumpunkte, in denen der sich bewegende Punkt ruht, gleich n ist, so daß $\frac{(2r-1)n}{n}$ offenbar die Anzahl der Ruhemomente der Zeit, in denen der sich bewegende materielle Punkt in jedem reellen Raumpunkte ruht, sein wird. r bezeichnet hier die Verhältniszahl der maximalen Geschwindigkeit zu einer bestimmten Geschwindigkeit als Einheit, und man sieht hieraus, daß die Anzahl der entsprechenden Ruhemomente ein nicht ganz einfaches Verhältnis darstellt, da sie $= 2r-1$ und nicht etwa r selbst ist, wie dies auf dem Standpunkte des einförmigen (uniformen) Finitismus allerdings der Fall wäre.[9])

---

[9]) Ist umgekehrt die Zahl der Ruheaugenblicke eines sich bewegenden materiellen Punktes in einem Raumpunkte bekannt und bezeichnen wir dieselbe mit m, dann ist, wie sich leicht deduzieren läßt, die Verhältniszahl (r) der maximalen zu der entsprechenden Geschwindigkeit gleich $\frac{m+1}{2}$, z. B. für $m=2$

Wenn wir nun diese Bestimmungen auf den Fall von Achilles und Schildkröte anwenden, so löst sich die von Zeno vorgebrachte Schwierigkeit auf die einfachste Art und Weise. Dies will ich an der Fig. 2 illustrieren. Wir nehmen den einfachsten Fall an, die Schildkröte bewege sich nur mit zweimal kleinerer Geschwindigkeit als Achill, legen aber diesem letzteren die maximale Geschwindigkeit bei, denn es handelt sich hier ja um die prinzipielle Lösung der Zenoschen Schwierigkeit. Der Punkt A (resp. Achill) bewege sich in der oberen und der Punkt T (resp. die Schildkröte) bewege sich in der unteren Raumstrecke, und wir nehmen an, beide befinden sich vor dem Anfang der Bewegung, so daß der sie trennende Raumweg = 4 ist, und zwar befinde sich A im Anfangspunkte der oberen, T in dem fünften Punkte der unteren Strecke, von dem unter dem ersten Punkte der ersten liegenden Punkte der letzteren aus gerechnet (in der Figur mit IV bezeichnet). Fangen nun beide Punkte an, sich zu bewegen, so wird jeder von ihnen nach dem ersten Bewegungsmomente in der entsprechenden Strecke um dieselbe einfache Strecke fortrücken; in dem ersten diesem ersten Bewegungsmomente folgenden Ruhemomente wird A in I und T in V gelangen und hier ruhen bleiben; während der erste Punkt aber nur dieses eine Ruhemoment in I ruhen wird, wird der Punkt T

A_1 1 2 A_2 3 4 A_3 A_4 A_5 A_6
I II III IV V VI VII VIII IX
1 2 3 4 T_1 T_2 T_3 T_4 T_5 T_6
I II III IV V VI VII VIII IX

Fig. 2.

ist die entsprechende Geschwindigkeit $\frac{2}{3}$ der maximalen. Zu diesen Bestimmungen über die Größe der Geschwindigkeit wollen wir noch bemerken, daß dieselben unmittelbar nur dann gelten, wenn der durchlaufene Raumweg bei den vielen Bewegungen ein gleicher ist. Ist der Raumweg bei zwei Bewegungen ein verschiedener, dann hat offenbar auch die Größe des letzteren auf die Größe der Geschwindigkeit einen Einfluß, selbstverständlich unter der Voraussetzung, daß beide Bewegungen in gleicher Zeit erfolgen. Die Geschwindigkeit hängt auch hier unmittelbar von der Größe der Ruhemomente ab, sie hängt aber mittelbar von der Größe des Raumweges ab, indem diese die Größe jener ersteren bestimmt (je größer der Raumweg, desto kleiner die Ruhemomente).

in *V* drei solche ruhen bleiben; während des zweiten dieser drei Ruhemomente des Punktes *T* wird aber der Punkt *A* vom Punkte *I* zum Punkte *II* fortrücken, und während des dritten darin ruhen bleiben; beide Punkte werden also nach vier Zeitaugenblicken wiederum gleichzeitig ihre Bewegung vollführen, nur diesmal wird es der Punkt *A* vom Punkte *II* und der Punkt *T* vom Punkte *V* tun. Während des diesem Bewegungsmomente, dem fünften Augenblicke der Bewegung, folgenden Ruhemomente wird der Punkt *A* in den Punkt *III* und der Punkt *T* in den Punkt *VI* gelangen. Während der zwei weiteren Ruhemomente, durch die der Punkt *T* in *VI* bleiben wird, wird *A* offenbar in *IV* gelangen, so daß nach acht Zeitaugenblicken vom Anfange der Bewegung aus *A* von *IV* und *T* von *VI* wiederum (zum dritten Male) gleichzeitig ihre Bewegung anfangen werden. Während des diesem Bewegungsmomente, dem neunten Augenblicke der Gesamtbewegung, folgenden Ruhemvmente wird *T* nach *VII*, *A* nach *V* gelangen, und nach weiteren zwei Momenten wird sich *A* in *VI*, *T* in *VII*, und nach fünfzehn Augenblicken der Gesamtbewegung wird schließlich *A* in *VIII* und *T* in *VIII* gelangen resp. im sechzehnten darin sich befinden, dann wird also *A* (Achill) *T* (die Schildkröte) erreichen, beide werden sich in demselben Ruhemomente, also im Zustande der Ruhe, begegnen. Damit ist die von Zeno vorgebrachte Schwierigkeit prinzipiell behoben.

Für die Betrachtung der in dem vierten Beweise Zenos vorgebrachten Schwierigkeit ist es interessant, die Bewegung beider Punkte noch weiter zu verfolgen. In dem siebzehnten Momente der gesamten Bewegung werden beide Punkte wiederum gleichzeitig ihre Bewegung anfangen, und sie werden sich offenbar in den entsprechenden irreellen Raumpunkten (resp. außerhalb des Raumes), nur diesmal im Zustande der Bewegung, miteinander begegnen, und ebenfalls werden sie sich in dem achtzehnten Augenblicke der Gesamtbewegung in den rellen Punkten *IX*, und zwar wiederum wie im ersten Falle im Zustande der Ruhe, miteinander begegnen. Es ist leicht einzusehen, daß zwei Punkte, die sich mit gleicher Geschwindigkeit von demselben Anfangspunkte in gleicher Bahnstrecke (resp. parallelen Bahnstrecken) bewegen, sich in jedem

Augenblicke miteinander begegnen werden, also nicht nur in den Ruhe-, sondern auch in den Bewegungsaugenblicken, resp. nicht nur im Zustande der Ruhe, sondern auch im Zustande der Bewegung, während zwei Punkte, die sich auf dieselbe Weise mit ungleicher Geschwindigkeit bewegen, nur in gewissen (übrigens gleichen) Zeitintervallen sich miteinander begegnen werden, und zwar wird diese Begegnung dann notwendigerweise je einmal im Zustande der Bewegung und je zweimal im Zustande der Ruhe stattfinden.

Der dritte Beweis Zenos lautet: der fliegende Pfeil befindet sich in jedem Augenblicke an einer bestimmten Stelle des Raumes; was sich an einer Stelle des Raumes befindet, ruht; der fliegende Pfeil ruht also in jedem Augenblicke, er bewegt sich also nicht.

Sowohl der Infinitismus wie der bisherige Finitismus sind unfähig, die in diesem Beweise vorgebrachte Schwierigkeit zu überwinden. Den Fehler in dieser Zenoschen Argumentation findet Aristoteles darin,[10]) daß Zeno die Zeit als aus einfachen Augenblicken bestehend voraussetzt, während sie doch ins Unendliche teilbar ist und aus den einzelnen Jetzt nicht zusammengesetzt werden kann. Dabei erkennt Aristoteles ausdrücklich an, daß der einfache unteilbare Gegenwartsaugenblick der Zeit besteht (er ist also in der Zeit nicht eine solche bloße Fiktion, wie der einfache Punkt dies in dem stetigen Raume ist), daß in demselben als solchem aber keine Bewegung möglich ist, sondern daß diese in der zwischen den Jetzt liegenden stetigen Zeit, (d. h. in der mit der Veränderung selbst identischen Zeit) geschieht,[11]) daß also selbst, wenn der materielle Punkt in dem einfachen Augenblicke ruhen könnte, dies seine Bewegung gar nicht verhindern würde. Ich will nun zunächst von der Voraussetzung ausgehen, der sich bewegende materielle Punkt ruhe in dem Jetzt, und will zeigen, daß, wenn die Zeit selbst stetig ist, die Bewegung dann nicht stattfinden kann. Denn ruht der sich bewegende materielle Punkt in dem Jetzt, dann wird seine Bewegung in dem Jetzt unterbrochen, es

---

[10]) Physik, VI, 9, S. 323.

[11]) Physik, VI, 3, S. 291—293.

besteht keine stetige Bewegung mehr, und es fragt sich dann eben, wie und auf welche Weise derselbe nunmehr seine Bewegung anfangen könne. Daß diese unsere Argumentation richtig ist, folgt einfach daraus, daß das Jetzt in der stetigen Zeit wirklich besteht und nicht eine bloße Fiktion ist, wie dies mit dem einfachen Punkte in dem stetigen Raume der Fall ist, der, wenn der Raum ein absolutes Kontinuum ist, nur eine von unserem Denken fingierte, den Raum selbst gar nicht angehende Vorstellung ist.[12] Es folgt daraus weiter, daß die Zeit überhaupt nicht stetig sein kann, da, wenn die Zeit mit der Veränderung identisch ist, in dem einfachen Gegenwartsaugenblicke keine Veränderung möglich ist und, da der letztere ein wirklicher Bestandteil der Zeit ist, die Zeit selbst in jedem einfachen Jetzt unterbrochen wird und also nicht stetig ist. Erkennt man also die Unteilbarkeit und Wirklichkeit des Jetzt an, dann ist der Infinitismus in Bezug auf die Zeit überhaupt aufgehoben und es müssen dann dessen Bemühungen, diese Zenosche Schwierigkeit zu überwinden, vergeblich bleiben.

Aristoteles hat die Schwierigkeit, die sich für die stetige Zeit in diesem Falle ergibt, wohl gefühlt, da er sich zu zeigen bemüht, daß in dem einfachen Jetzt auch keine Ruhe stattfinden kann. Seine Argumentation ist aber nicht stichhaltig. Er sagt, daß, wenn das Ding in dem Jetzt ruhen würde, dasselbe dann darin zugleich auch sich bewegen müßte, wenn das Jetzt zwei Zeiten trennt, in deren einer die Bewegung und in der anderen späteren die Ruhe stattfindet.[13] Dies ist ganz richtig, aber die Schlußfolgerung daraus, daß

---

[12]) Man vergleiche darüber „Prinzipien der Metaphysik etc. . . .“, S. 134 und S. 282, 3.

[13]) Physik, VI, 3, S. 295. An derselben Stelle führt Aristoteles noch einen anderen Grund an, warum in dem Jetzt keine Ruhe stattfinden kann. Nur für dasjenige sagt man, daß es ruhe, „was, sowohl es selbst als seine Teile, jetzt und früher sich gleichmäßig verhält; in dem Jetzt aber gibt es kein Früheres und folglich auch kein Ruhen.“ (ἔτι δ᾽ ἠρεμεῖν μὲν λέγομεν τὸ ὁμοίως ἔχον καὶ αὐτὸ καὶ τὰ μέρη νῦν καὶ πρότερον· ἐν δὲ τῷ νῦν οὐκ ἔστι τὸ πρότερον ὥστ᾽ ἠρεμεῖν) Sofern dies nicht die bloße Berufung auf den Sprachgebrauch, sondern ein wirklicher Beweis sein soll, enthält er eine petitio principii, denn es soll eben bewiesen werden, daß die Ruhe eine Vielheit von Zeitaugenblicken erfordert.

in dem Jetzt keine Ruhe stattfinden könne, bedeutet nichts anderes als die Aufhebung des Jetzt als des wirklichen unteilbaren Bestandteiles der Zeit. Denn findet in dem unteilbaren Jetzt weder Bewegung noch Ruhe statt, dann hat das Jetzt überhaupt keine Bedeutung mehr in der Zeit, da die Zeit, um uns des Aristotelischen Ausdrucks zu bedienen, Maß der Bewegung und der Ruhe ist, d. h. Bewegung und Ruhe das dieselbe Ausfüllende sind, das Jetzt also, wenn dasselbe ein wirklicher Bestandteil der Zeit ist, notwendigerweise entweder Bewegung oder Ruhe enthalten muß, da dasselbe nun nicht Bewegung enthalten kann, so muß es die Ruhe enthalten, und der Zenosche Beweis bleibt für die infinitistische Auffassung der Zeit in Kraft.

Noch augenfälliger scheint die Schwierigkeit dieses Zenoschen Beweises auf dem Finitismus zu lasten. Und tatsächlich ist der bisherige Finitismus nicht imstande, der Schwierigkeit Zenos Herr zu werden. Denn wenn die Zeit aus unteilbaren Augenblicken besteht, die alle unmittelbar aufeinander folgen und gleichartig sind, dann ruht der sich bewegende materielle Punkt in jedem dieser Augenblicke, er bewegt sich also absolut nicht. Denn wie soll diese Bewegung stattfinden, wenn es zwischen je zweien aufeinander folgenden Zeitaugenblicken, in denen der sich bewegende materielle Punkt ruht, in absolutem Sinne gar nichts dazwischen liegt? Damit der sich bewegende materielle Punkt von dem einen Raumpunkt zu dem anderen hinübergeht, muß offenbar irgend etwas geschehen, was diesen Ortswechsel bewirken wird, wenn aber zwischen den beiden Zeitaugenblicken, denen die Ruhe des sich bewegenden materiellen Punktes in jenen beiden Raumpunkten entspricht, absolut gar nichts dazwischenliegt, dann gibt es keine Zeit, in der jener Ortswechsel, jene Bewegung zustande kommen könnte, die Bewegung kann also gar nicht zustande kommen. Der einförmige Finitismus, d. h. derjenige Finitismus, der Raum und Zeit als aus bloß einer Art von Punkten bestehend auffaßt, ist also absolut unfähig, die Schwierigkeit des dritten Zenoschen Beweises zu überwinden.

Ganz anders aber steht es mit unserem zweiförmigen (biuniformen) Finitismus, der Raum und Zeit aus doppeltartigen Raum-

und Zeitpunkten bestehend voraussetzt. Zwischen je zwei Zeitaugenblicken, in denen der sich bewegende materielle Punkt ruht, gibt es einen dazwischenliegenden unerfüllten Zeitaugenblick, der den Bewegungsakt selbst bedeutet, in dem also jener Ortswechsel von einem (reellen) Raumpunkte zum anderen stattfindet, und damit ist die Zenosche Schwierigkeit mit einem Schlage gelöst. In dem Bewegungsaugenblicke verläßt der materielle Punkt den früheren (reellen) Raumpunkt, befindet sich im Zustande der Bewegung außerhalb des Raumes und gelangt nach dem Aufhören des Bewegungsaktes in den nächsten (reellen) Raumpunkt, im Zustande der Bewegung selbst ist er also weder an dem einen noch an dem anderen Orte, er ist überhaupt an keinem Orte, die Möglichkeit wovon Zeno in seinem Beweise eben übersehen hat.

Der vierte Beweis Zenos ist der schwierigste und verwickeltste, und man kann kühn sagen, daß dessen Lösung vom Standpunkte des Infinitismus hinter denjenigen anderer Beweise erheblich zurückbleibt. Das Wesentliche desselben läßt sich durch die Fig. 1 und 3 illustrieren. Es seien A_1, A_2, A_3 und A_4 vier feststehende Raumpunkte, B_1, B_2, B_3, B_4 die eine und C_1, C_2, C_3, C_4 eine andere bewegliche Reihe von je vier Raumpunkten, und man setze voraus, daß sich die beiden letzteren Reihen in entgegengesetzter Richtung aufeinander zu bewegen und daß vor dem Anfang der Bewegung B_1 unter A_2, C_1 unter A_3 steht (wie dies Fig. 1 darstellt): so wird nach der Vollendung der Bewegung der beiden beweglichen Raumreihen der Punkt B_1 unter A_4 und der Punkt C_1 unter A_1 liegen (wie dies Fig. 3 darstellt). Die von Zeno vorgebrachte Schwierig-

A_1 A_2 A_3 A_4
B_4 B_3 B_2 B_1
C_1 C_2 C_3 C_4

Fig. 1.

A_1 A_2 A_3 A_4
B_4 B_3 B_2 B_1
C_1 C_2 C_3 C_4

Fig. 2.

A_1 A_2 A_3 A_4
B_4 B_3 B_2 B_1
C_1 C_2 C_3 C_4

Fig. 3.

keit besteht nun darin, daß der Punkt B_1 offenbar in derselben Zeit an allen C und der Punkt C_1 in derselben Zeit an allen B vorbeigekommen, in der jeder von ihnen an der Hälfte der A vorbeigekommen. Die Zeit, in der C_1 resp. B_1 den ganzen Raum der Reihe A (denn wir können statt der Reihe B resp. C die Reihe A setzen, da beide räumlich gleich sind) durchlaufen hat, ist mithin derjenigen gleich, in der es resp. B_1 bei gleicher Geschwindigkeit die Hälfte dieses Raumes durchlief, also bewegt sich, da die Geschwindigkeit bei gleicher Zeit proportional dem durchlaufenen Wege ist, ein materieller Punkt zweimal so schnell einem anderen sich bewegenden Punkte vorbei als einem ruhenden, oder, was auf dasselbe hinauskommt, da bei gleicher Geschwindigkeit die Bewegungszeiten sich verhalten wie die durchlaufenen Räume, ist die ganze Zeit der halben gleich et vice versa.

Was Aristoteles gegen diesen Beweis Zenos bemerkt, ist zwar im Grunde ganz richtig, er zeigt aber nicht näher die Richtigkeit seiner Behauptung, und dies läßt sich auch in der Tat auf seinem infinitistischen Standpunkt nicht zustande bringen. Er bemerkt nämlich ganz richtig,[14]) der Fehlschluß Zenos bestehe in der Voraussetzung, daß die gleiche Masse, wenn sie sich mit gleicher Geschwindigkeit einmal einem Bewegten und ein anderes Mal einem Ruhenden entlang bewegt, ihre Bewegung in den beiden Fällen in gleicher Zeit vollführt (daß z. B. in obigem Falle der Punkt B_1 sich in gleicher Zeit der Reihe der Punkte C entlang bewegt, wenn diese in Ruhe sind, in der er sich ihnen entlang bewegt, wenn sie selbst in Bewegung sind, was in der Tat, wie wir weiter unten — vgl. insbesondere die Anmerkung 15 — ausführlich zeigen werden, nicht der Fall sein kann). Denn wenn man, wie Aristoteles, keinen Unterschied zwischen Raum und Materie macht d. h. keinen leeren Raum neben der Materie zuläßt, dann kann man, solange man streng auf dem Standpunkte des Infinitismus bleiben will, die Größe des durchlaufenen Weges nur nach der Größe und Anzahl der Körper beurteilen, denen entlang ein sich Bewegender vorbeikommt. Denn in diesem Falle ist der Unterschied

[14]) Physik, VI, 9, S. 325.

zwischen Bewegung und Ruhe nur ein relativer (und umgekehrt diejenigen, die die Relativität der Bewegung lehren und dabei keinen Unterschied zwischen Materie und Raum machen, verfallen unrettbar dem vierten Zenoschen Beweise in die Arme), da die Ruhe nur als die unendlich kleine Bewegung (wie sich Leibniz ausdrückt) gefaßt werden kann, wenn Raum, Zeit und Veränderung wirklich stetig sind, d. h. wenn der (konsequente) Infinitismus wirklich Recht hat. Die gefährliche Klippe des vierten Zenoschen Beweises kann also der Infinitismus nur so vermeiden, wenn er neben der Materie einen leeren Raum annimmt, denn dann ist die Bewegung (nach der Definition Newtons) als die Änderung des Ortes in diesem absoluten Raume zu definieren, die Größe des durchlaufenen Raumweges wird dann also nicht mehr an den Körpern gemessen, denen entlang ein sich Bewegender vorbeikommt, wie in dem ersten Falle. Die Voraussetzung des leeren absoluten Raumes ist aber gewiß ein zu teuerer Preis, den der Infinitist zahlen muß, um sich von der Schwierigkeit Zenos loszukaufen!

Auf dem Standpunkte des neuen Finitismus löst sich aber die Schwierigkeit einfach und vollständig. Man muß nämlich dabei die Begegnungen der in entgegengesetzter Richtung aufeinander zu sich bewegenden Punkte B und C, die im Zustande der Ruhe stattfinden, von denjenigen, die in dem Zustande der Bewegung stattfinden, streng unterscheiden. Wenn nämlich nach dem ersten Augenblicke der Bewegung beider Punktreihen der Punkt B_1 unter den Punkt A_3 zu stehen kommt, so wird von der Reihe C der Punkt C_2 ebenfalls unter A_3 zu stehen kommen (vgl. Fig. 2): während dieses ersten Bewegungsaugenblickes werden sich offenbar die Punkte B_1 und C_1 miteinander begegnen, da aber diese Begegnung in den irreellen Raumpunkten (die dem irreellen Raumpunkte, der zwischen A_2 und A_3 liegt, entspricht) stattfindet, so findet sie im Zustande der Bewegung statt. Dagegen findet die Begegnung des Punktes B_1 mit dem Punkte C_2, da beide nach der vollzogenen Bewegung des ersten Bewegungsaugenblicks notwendigerweise (infolge der diskreten Natur der Bewegung) zur Ruhe kommen, im Zustande der Ruhe statt. Ebenso werden sich in dem zweiten Bewegungsaugenblicke die Punkte B_1 und C_3 im Zustande der Bewegung und nach der

vollzogenen Bewegung dieses zweiten Augenblickes die Punkte B_1 und C_4 im Zustande der Ruhe begegnen (vgl. Fig. 3). Es wird sich also der Punkt B_1 der Reihe B mit zwei Punkten (mit C_1 und C_3) der Reihe C im Zustande der Bewegung und mit zwei anderen (mit C_2 und C_4) im Zustande der Ruhe begegnen, und ebenso wird sich der Punkt C_1 der Reihe C mit zwei Punkten (mit B_1 und B_3) im Zustande der Bewegung und mit den übrigen zwei (mit B_2 und B_4) im Zustande der Ruhe begegnen, während sich sowohl der Punkt B_1 wie der Punkt C_1 (und dasselbe gilt für die übrigen Punkte der Reihe B und C) mit den Punkten der Reihe A (und zwar B_1 mit A_3 und A_4, C_1 mit A_2 und A_1) nur im Zustande der Ruhe begegnen, da ja die Punkte der Reihe A der Voraussetzung gemäß sich in Ruhe befinden.

Nach dem nun, was wir über die Bestimmung der Größe des durchlaufenen Weges und der Bewegungsgeschwindigkeit bei dem zweiten Beweise ausgeführt haben, läßt sich leicht einsehen, daß in dem obigen Falle die im Zustande der Bewegung stattfindenden Begegnungen des Punktes B_1 (resp. C_1) mit den Punkten C (resp. B) allein die Größe des durchlaufenen Weges bestimmen, diese Größe ist aber, wie aus obigem erhellt (denn B_1 begegnet sich nur mit zwei Punkten der Reihe C im Zustande der Bewegung und dasselbe gilt für C_1 in bezug auf die Reihe B), derjenigen des in Bezug auf die in Ruhe befindlichen Punkte (A_3 und A_4) der Reihe A vom Punkte B_1 (resp. C_1) durchlaufenen Weges gleich. Der Weg (resp. die Zeit) den ein sich bewegender materieller Punkt (B_1 resp. C_1) einer Reihe von solchen in entgegengesetzter Richtung sich bewegenden Punkten (C resp. B) entlang durchläuft, ist also (die gleiche Geschwindigkeit vorausgesetzt) nicht mit demjenigen gleich, den er durchlaufen würde, wenn die *letzteren* (nicht die der Reihe A) sich im Zustande der Ruhe befinden würden, es besteht also die von Zeno in seinem vierten Beweise vorgebrachte Schwierigkeit gar nicht. Wenn dem nicht so wäre, wenn in unserem Falle also der Weg, den der Punkt B_1 durchläuft, an den A gemessen gleich 2 und an den C gemessen gleich 4 wäre, dann müßte, wie Zeno geschlossen, die Geschwindigkeit des B_1 den C gegenüber zweimal größer als diejenige den A gegenüber sein, oder

es müßte, wenn die Geschwindigkeit gleich bleiben soll, die Zeit, die B_1 braucht, um den ersten Weg durchzulaufen, die Hälfte der Zeit des zweiten Weges sein, also die halbe Zeit der ganzen gleich.[15]) Alle diese Widersprüche verschwinden aber mit einem Schlage auf Grund unseres neuen Finitismus.

Anhang.

Unter den Versuchen des einförmigen Finitismus, der Schwierigkeiten Zenos Herr zu werden, ist besonders der geistreiche Versuch von F. Evellin zu erwähnen, den er in „Revue de Metaphysique et de Morale", I t. p. 382—395 gemacht hat. Evellin beschränkt sich auf die zwei letzten für den einförmigen Finitismus in der Tat wirkliche Schwierigkeiten darbietenden Beweise, und die von ihm gelieferten Lösungen stellen in der Tat das Höchste dar, was von seiten des einförmigen Finitismus in dieser Hinsicht geleistet werden konnte, sie zeigen aber auch zugleich, daß der einförmige Finitismus nicht imstande ist, die Schwierigkeiten wirklich zu überwinden. Ich will im folgenden die Lehre Evellins möglichst in seinen eigenen Worten darstellen, und zwar wende ich mich zunächst dem dritten Beweise (la flèche) zu, den Evellin selbst nach dem vierten behandelt.

„Si, dans l'espace, les parties (élémentaires) sont juxtaposées, et elles doivent l'être, car le vide d'espace ne se conçoit pas, le mouvement élémentaire doit grandement différer de celui que l'expérience offre à nos yeux . . . . .

---

[15]) In der von Aristoteles überlieferten Form des vierten Zenoschen Beweises (wenn Prantls Interpretation dieser Stelle richtig ist, vgl. dessen Bemerkung, Physik, S. 516) soll Zeno direkt nur von der Gleichheit der ganzen mit der halben Zeit gesprochen haben (Physik, VI, 9, S. 325). Der Punkt B_1 soll also demgemäß in derselben Zeit an den zwei Punkten A_3 und A_4 einerseits und an den vier Punkten C_1, C_2, C_3, C_4 andererseits vorbeikommen, das erste wird er aber offenbar, so mag Zeno argumentiert haben, in zwei und das zweite in vier Augenblicken tun, also wären zwei Augenblicke gleich vier Augenblicken, was ein Widerspruch ist. Auf dem Standpunkte unseres Finitismus nun braucht B_1 (die maximale Geschwindigkeit vorausgesetzt) ebenso vier einfache Augenblicke, um an den Punkten A_3 und A_4 der Reihe A vorbeizukommen, wie er vier Augenblicke braucht, um an den Punkten der in Bewegung sich befindenden Reihe C vorbeizukommen (befänden sich die letzteren in Ruhe, so brauchte er dazu acht Augenblicke), die Zeit der Bewegung ist also in beiden Fällen gleich, und der Widerspruch Zenos besteht nicht.

Le mobile part de *a*. Il part, et déjà il n'y est plus; mais au moment même où il part, il arrive en *b*, puisque tout intermédiaire manque. Ce n'est pas tout; il faut qu'il soit là où il arrive, car on ne peut admettre qu'il arrive en un moment pour qu'au moment qui va suivre il se mette en devoir d'occuper le lieu qu'il a atteint.

Partir d'ici, arriver là et s'y trouver c'est tout un dans le passage d'un lieu à un lieu sans intervalle.

On peut essayer de scander, d'après ces principes, les moments d'un mouvement composé.

Voici des lieux contigues *a*, *b*, *c*, *d*. Soit un premier temps: le mobile aussitôt part de *a*, arrive en *b* et s'y trouve comme en sa place: un second: le mobile part de *b* arrive en *c* et l'occupe. Ainsi de suites. Autant d'instants, autant des mouvements élémentaires entre lesquels, eu égard à de successives ruptures d'équilibre, doivent se rencontrer des repos plus ou moins longs.

Le mouvement le plus rapid est évidement, dans l'hypothèse, celui où chaque instant successif est marqué par une avance, sans pause, si petite qu'elle soit, entre une avance et une autre.

Croit-on maintenant que les partisants des indivisibles absorbent le mouvement dans le repos? Pour eux, derrière chaque position nouvelle, se rencontre un nouveau acte, et les avances successives lorsqu'elles se produisent répondent à autant de poussés du mouvement.

— —

Ce n'est donc pas avant que tel lieu soit occupé, mais au moment même où il l'est, que le mouvement véritable, le mouvement élémentaire se produit.“ (ib. p. 390, 1).

Die Schwierigkeit des dritten Beweises Zenos löst also Evellin auf die Weise, daß er die Zeit der Bewegung eines Punktes, welche mit maximaler Geschwindigkeit erfolgt, aus lauter Bewegungsaugenblicken bestehend voraussetzt, so daß jedem einfachen Punkte im Raume ein solcher einfacher Punkt resp. Bewegungsaugenblick in der Zeit entspricht und daß, wie es zwischen den sich unmittelbar berührenden Raumpunkten gar nichts Daschwischenliegendes gibt, d. h. zwischen zwei (reellen) Raumpunkten kein irreeller Zwischenraum vorhanden ist („car le vide d'espace ne se conçoit pas“, sagt Evellin), daß es ebenso zwischen den aufeinanderfolgenden Bewegungsaugenblicken einer solchen vollkommen gleichförmigen Zeit keine dazwischenliegenden Ruhepunkte gibt, so daß „sich in einem Raumpunkte befinden“ (wenn dies nur einen einfachen Augenblick dauert) zugleich „sich bewegen“ bedeutet und damit der Einwand Zenos direkt widerlegt wird (nach Evellin ruht ein sich bewegender

Punkt an einem Orte erst dann, wenn er denselben auch nach dem Augenblicke der Bewegung, in dem er darin ist, behält, es sind also wenigstens zwei Zeitaugenblicke des Bestehens an einem Orte notwendig, damit man von der Ruhe in diesem reden kann, ib. p. 391).

Diese Lösung der Schwierigkeit ist in der Tat sehr geistreich und stellt für den einförmigen Finitisten die einzige Möglichkeit dar, dieselbe zu überwinden. Sie ist aber ganz unrichtig und widerspricht dem inneren Wesen der Zeit und der Veränderung selbst. Es ist nämlich unmöglich, die Zeit, wenn man dieselbe mit Veränderung identifiziert (d. h. keine „leere" Zeit zuläßt, vgl. Prinzipien der Metaphysik, S. 126ff.), aus lauter Veränderungsaugenblicken zusammenzusetzen, weil dies dem Wesen der Veränderung selbst widerspricht. Dies läßt sich sehr leicht folgendermaßen beweisen. Die Veränderung muß Veränderung von etwas sein, was nicht selbst Veränderung ist (von einem realen Inhalte), eine Veränderung der Veränderung ist also unmöglich. Nun ist die Veränderung entweder die absolute Aufhebung (resp. Setzung) eines qualitativen Inhalts (qualitative Veränderung), oder bloß die Aufhebung des letzteren von einem Orte und seine Setzung an einen anderen Ort (Bewegung): im ersten Falle haben wir die Aufhebung des Bestehens überhaupt (das Bestehen an einem Ort ist hierin inbegriffen, wenn es sich um materielle Punkte im Raume handelt), im zweiten Falle haben wir bloß die Aufhebung des Bestehens an einem Orte; im ersten Falle bezieht sich die Veränderung nicht nur auf das Ortbestehen (der materiellen Punkte im Raume), sondern auch auf den qualitativen Inhalt selbst, im zweiten Falle geht sie aber nur auf den ersteren. Also negiert die Bewegung als Veränderung, resp. sie verändert als Veränderung nur das Bestehen an einem Orte und nichts anderes. Wäre nun (ich setze den von Evellin diskutierten Fall der Bewegung mit maximaler Geschwindigkeit voraus) das Bestehen an einem Orte identisch mit der Bewegung selbst, dann würde die Aufhebung des Bestehens an einem Orte zugleich die Aufhebung des dieses Bestehen bedeutenden Bewegungsaktes sein, und wir hätten somit eine Veränderung der Veränderung vor uns, was offenbar unmöglich ist. Daraus folgt, daß das Bestehen an einem Orte notwendigerweise den Ruhezustand

bedeuten müsse und daß die Bewegung als Veränderung nur in der Negation der Ruhe, die somit jedem einfachen Bewegungsakte notwendigerweise als fundamentum relationis vorausgehen müsse, besteht, die Zeit kann also nicht aus lauter Bewegungsaugenblicken zusammengesetzt werden.

Man könnte dieser unserer Argumentation gegenüber bemerken: da der eine Bewegungsaugenblick unmittelbar und ohne Intervall auf den anderen folgt, so negiert er den vorausgehenden überhaupt nicht, da dieser von selbst erlischt. Gewiß ist dem so, antworte ich, wenn die Bewegungsakte unmittelbar und absolut ohne Lücke aufeinanderfolgen, dann kann der eine nicht den anderen negieren, daraus folgt aber nicht im mindesten, daß jeder von ihnen nicht das Bestehen des materiellen Punktes an dem früheren Orte negiert, denn darin besteht ja sein Wesen. Wenn sie nun dieses Bestehen selbst als Bewegungszustand fassen, dann muß der folgende Bewegungsaugenblick diesen früheren direkt negieren, und doch kann er es, wie sie selbst eben zugeben, *nicht* tun, daraus folgt aber nur, daß ihre Voraussetzung der unmittelbar aufeinanderfolgenden Bewegungsaugenblicke, nicht aber daß unser Einwand unrichtig ist.

Es läßt sich aber auch direkt beweisen, daß Evellins Hypothese der Zusammensetzung der Zeit aus lauter Bewegungsaugenblicken unmöglich ist. Wir wollen zunächst gänzlich absehen von der Notwendigkeit der Zusammensetzung des Raumes aus zwei Punktarten, die diejenige der Zeit nach sich zieht, und wollen den Beweis unter der Voraussetzung der einförmigen Struktur des Raumes führen. Heben wir aus dem Raum (irgend einer >1 betragenden Dimensionszahl) eine aus drei Punkten bestehende Strecke heraus und setzen wir also voraus, daß es zwischen diesen Punkten im absoluten Sinne keine Distanzen gibt, d. h. daß ihre Berührungsentfernung $=0$ ist, wie dies Evellin annimmt. Ich behaupte nun, daß der Punkt *A* (in der nebenstehenden Figur) in dem einfachen Augenblicke der Bewegung nicht nur den Punkt *I* verlassen und in dem Punkte *II* sich befinden werde, wie dies Evellin behauptet, sondern

1 2
A . ⌒ . ⌒ .
I II III

daß er in demselben Bewegungsaugenblicke noch auch den Punkt *II* verlassen wird, so daß er gerade nach dem Aufhören dieses letzteren

den Punkt *III* erreichen wird, wo er nun offenbar zunächst ruhen muß, bevor ihn ein neuer Bewegugsakt weiter führen wird. Diese meine Behauptung wird auf den ersten Blick wirklich paradox erscheinen, daß dieselbe aber in diesem Falle den vollständigen Prozeß der Bewegung eines Punktes in einem Bewegungsaugenblicke beschreibt, läßt sich sehr leicht beweisen. Wenn nämlich Evellin mit seiner Behauptung Recht hat, daß „partir d'ici, arriver là (et) s'y trouver c'est tout un dans le passage d'un lieu à un lieu sans intervalle“, so hat er in Wahrheit noch mehr Recht, d. h. seine Behauptung wird erst vollständig, wenn man derselben noch hinzufügt: „et partir de là“. Man muß nämlich in jener Evellinschen Behauptung die feine Distinktion zwischen dem Weggehen von einem Orte und dem Ankommen an einen anderen Ort machen. Das Ankommen (arriver là) an einen Ort (in unserem Falle das Ankommen des Punktes *A* an den Ort *II*) und das Bestehen oder sich Befinden an diesem Orte (s'y trouver) sind nämlich im Falle der einfachen Bewegung absolut identisch, d. h. es sind dies überhaupt keine verschiedenen Momente (oder Seiten) mehr, dagegen sind das Weggehen von einem Orte (partir d'ici) und das Ankommen an einen Ort oder besser das Bestehen an diesem letzteren nur in dem Sinne identisch, daß sie in einem und demselben Augenblicke geschehen, sie sind aber nicht im absoluten Sinne identisch, da sie offenbar zwei verschiedene Sachen sind. Ist dem nun so, dann kann offenbar das Weggehen von einem Orte als solches (in unserem Falle das Weggehen des Punktes *A* vom Orte *I*) in absolutem Sinne keine Zeitdauer haben, d. h. dessen Zeitdauer muss $=0$ sein, weil ja das Sichbefinden an einem Orte selbst als solches den einfachen Bewegungsaugenblick vollständig in Anspruch nimmt. Ist dem nun aber so, dann hindert nichts vorauszusetzen, daß auch das Weggehen von diesem neuen Orte (in unserem Falle des Punktes *A* vom Orte *II*) zu demselben einen Bewegungsakte gehört, da ja dasselbe keine Zeitdauer hat und demnach die Größe dieses letzteren gar nicht vermehrt. Und diese Voraussetzung ist nicht nur möglich, sondern in Wahrheit auch notwendig. Denn sobald wir einen Unterschied zwischen dem Weggehen vom Orte *I* und dem Ankommen resp. Sichbefinden im Orte *II* gemacht haben,

dann kann der sich bewegende Punkt *A*, da er sich im Orte *II* noch im Bewegungszustande befindet, hier nicht stehen bleiben, sondern muß auch von diesem Orte weggehen. Denn wenn dem Entstehen des einfachen Bewegungsaktes das Weggehen des Punktes *A* von dem Orte *I* entspricht, wenn ihm selbst d. h. seinem Bestehen das Bestehen des Punktes *A* an dem Orte *II* entspricht, so muß seinem Vergehen das Weggehen des Punktes *A* von diesem Orte *II* entsprechen, so daß nach dem Aufhören dieses einfachen Bewegungsaktes der sich bewegende Punkt *A* an den Ort *III* gelangen wird, wo er nun, da er sich nicht mehr (wie in dem Orte *II*) im Zustande der Bewegung befindet, stehen bleiben wird, also ruhen wird. Hieraus folgt also unzweifelhaft, daß die Zeit aus reinen Bewegungsaugenblicken nicht zusammengesetzt werden kann, daß zwischen je zwei Bewegungsaugenblicken notwendigerweise ein Ruheaugenblick bestehen muß.

Aus dieser Ausführung erhellt aber auch zugleich, daß, wenn der diskrete Raum aus Punkten bestände, die sich in absolutem Sinne unmittelbar miteinander berührten, wenn also die Distanzen zwischen denselben = 0 wären, dann der einfache Bewegungsakt in demselben stets den Übergang des einen materiellen Punktes nicht von einem Orte zu dem nächsten, sondern zu dem zweitnächsten bewirken würde, was gewiß seltsam genug wäre und woraus nur folgt, daß diese Voraussetzung über die Struktur des diskreten Raumes unrichtig ist. Und umgekehrt, wenn sich ganz unabhängig von der Bewegung beweisen läßt, daß die Größe der unmittelbaren Berührung zweier Punkte im diskreten Raume = 1 sein müsse (was ich besonders in meiner Abhandlung „Über die Größe der unmittelbaren Berührung zweier Punkte“, ersch. in Ostwalds „Annalen der Naturphilosophie“, IV. Bd., S. 239—268, ausgeführt habe), so folgt daraus von selbst, daß der einfache Bewegungsakt in der Tat in jene drei oben von uns beschriebenen Momente (oder Seiten) zu zerlegen ist, denn nur so ist es möglich, den Übergang des materiellen Punktes von einem Orte zu dem nächstliegenden in einem solchen Raume zu begreifen. Freilich wer, wie Evellin, eine Geometrie auf finitistischer Grundlage von vornherein ablehnt (ib. p. 387), der wird natürlich die für

eine solche Struktur des diskreten Raumes von mir angeführten Gründe nicht gelten lassen, dann muß er aber entweder direkt die Unrichtigkeit jener unserer Zerlegung des einfachen Bewegungsaktes beweisen, oder er muß das eben erwähnte Paradoxon der Bewegung von dem einen Orte zu dem zweitnächsten gelten lassen, in welchem Falle er dann aber in Bezug auf die Zeit mit dem einförmigen Finitismus brechen müßte, und also keinen Grund mehr hätte, denselben nicht auch in Bezug auf den Raum aufzugeben, wodurch er dann eben dasjenige zulassen würde, was er eben vermeiden wollte.

Daß der einförmige Finitismus Evellins unrichtig ist, folgt auch aus seiner Unfähigkeit, die Schwierigkeit des vierten Beweises Zenos zu überwinden. So geistreich Evellins Lösungsversuch auch in diesem Falle ist, so ist die Überwindung der Schwierigkeit doch nur scheinbar. Seine Diskussion des vierten Zenoschen Beweises bezieht sich nicht unmittelbar auf die von Zeno selbst vorgebrachte und von uns oben diskutierte Schwierigkeit, sondern auf eine Schwierigkeit, die aus der von G. Noël (vgl. ib. p. 383,5) dem vierten Zenoschen Beweise gegebenen Form entspringt, die aber die letzte Grundlage der Zenoschen Schwierigkeit selbst bildet. Wenn nämlich der (einförmige) Finitismus richtig ist, dann müßten sich, so urteilt Noël, die Punkte B_1 und C_1 (vgl. unsere Fig. 1 zum vierten Beweise) in demselbem Augenblicke, in dem sie ihre Orte wechseln, sich auch miteinander begegnen, was offenbar das Zerfallen des einfachen Augenblickes in zwei solche erfordern würde. Wir haben oben angenommen, daß eine solche Begegnung in der Tat erfolgt, nur daß sie im Zustande der Bewegung resp. in dem Bewegungsaugenblicke der Zeit stattfindet. Der Einwand Noëls entfällt also auf unserem Standpunkt des zweiförmigen Finitismus vollständig, da wir ja statt eines Augenblickes in obigem Falle zwei solche annehmen und demnach die Begegnung bei uns sogar eine Notwendigkeit darstellt.

Daß sie aber überhaupt eine Notwendigkeit ist, und daß sie Evellin nicht vermieden hat, wollen wir jetzt nachweisen. Wir gebrauchen wiederum seine eigenen Worte.

„Faut-il admettre à présent que a“ (C_1 unserer Fig. 1 zum vierten Beweise) passe, comme on le prétend, sous b' (B_1) et sous c' (B_2)? Occuponsnous d'abord de b' (C_1). Pour passer sous b' (B_1), il faul qu'il se trouve, à

un moment donné, vis-à-vis de lui. Mais où rencontrer ce moment? En un instant unique b' (B_1) est venu occuper, de droite à gauche (bei uns umgekehrt), un lieu contigu au sien, tandisque, de son coté, a'' (C_1) est venu occuper de gauche à droite (bei uns umgekehrt) un lieu situé au-dessous de celui qu' occupait b':

$$\begin{matrix} b' & ' \\ '' & a'' \end{matrix}$$

Si, en cet instant même, ils sont déjà arrivés, comment aurait-ils trouver le temps de passer l'un devant l'autre?

On insitera. Visiblement a'' et b' se croisent. — On se croise dans le continu de l'espace; ici c'est impossible. Où voulaites-vous qu' ait lieu ce prétendu croisement? a'' avance d'un rang: je le vois alors et tout de suite au-dessous du lieu occupé à l'origine par b', mais ce lieu est vide, b' est parti. A son tour, b' avance d'un rang en sens inverse. Le voilà d'un coup au-dessus du point de départ de a'', mais a'' a marché, il n'est plus là" (ib. p. 386).

Nachdem man alles dies und weiteres von Evellin über die Unmöglichkeit der Begegnung der Punkte b' und a'' (resp. B_1 und C_1) Gesagte gelesen, wird man am Ende sagen: und doch begegnen sie sich. Evellin sagt, daß es keinen Ort und keine Zeit für diese ihre Begegnung gibt; da aber die Begegnung von vornherein feststeht, so muss die Evellinsche Theorie, die keinen Ort und keine Zeit derselben zuläßt, unrichtig sein, d. h. es muß sowohl der Ort wie die Zeit einer solchen existieren: der Ort ist der irreelle Raumpunkt (vgl. darüber jedoch die Anmerkung 6.), die Zeit ist der unerfüllte Bewegungsaugenblick, wie wir oben ausführten. Denn daß die Begegnung der beiden Punkte stattfinden muß, ist unmittelbar durch die Anschauung selbst einleuchtend (in welchem Sinne hier von Anschauung die Rede sein kann, man vgl. darüber meine oben erwähnte Abhandlung in den „Annalen der Naturphilosophie“ Bd. IV, S. 258ff.): sie gehen in entgegengetzter Richtung aufeinander zu, müssen also nebeneinander vorbeigehen. Auf dem Standpunkte Evellins bliebe nur der Ausweg vorauszusetzen, daß diese Begegnung in dem reinen Weggehen beider Punkte von ihren Orten als solchem stattfindet, so daß sie sich in dem Bewegungsaugenblicke selbst, in dem sie sich an den beiden Orten, seiner Theorie gemäß, befinden, nicht mehr begegnen. Damit würde man aber das Weggehen zu einem selbständigen Augenblicke machen, was dasselbe doch nicht ist, da es als das Entstehen des Bewegungsaktes nur die reine (gleichsam vordere) Grenze dieses letzteren darstellt und für sich selbst gar nichts ist.

V.

Die Einkleidung des platonischen Parmenides.

Von

Dr. phil. **J. Eberz.**

Erwägt man die aus der Diogenes-Angabe von der Blütezeit des Parmenides sich ergebende chronologische Unmöglichkeit einer Begegnung des Eleaten mit Sokrates, ferner die unhistorische Zeichnung der Personen des platonischen Dialoges, jenes schon die Alten als willkürliche Erfindung befremdende Liebesverhältnis des Parmenides und Zenon, den ganz ungeschichtlichen Charakter dieses unklaren und hilflosen, wegen überstürzter Hypothesen, an die der Sohn des Sophroniskos nie dachte, abgekanzelten Sokrates, und das von keiner Tradition erwähnenswert befundene bedeutende philosophische Talent des Tyrannen Aristoteles, endlich gar den ganzen Inhalt des Werkes, die Deduktion der notwendigen Setzung einer *κοινωνία* von Ideen zur Begründung der Möglichkeit der Erfahrung[1]) als Antwort auf ein Material von Angriffsgeschützen, wie es erst Aristoteles aufgefahren hatte, so möchte man keinen Augenblick anstehen, allen kleinen Rechenkünsten zum Trotz die unser Gespräch motivierende Begegnung mit einigen Alten wie Athenaeus[2]) und Macrobius[3]) und Neueren wie Steinhart und Campbell[4]) für eine willkürliche Fiktion Platons zu erklären.

Bedenkt man hingegen auf der anderen Seite, daß, wenn überhaupt ein Dialog Platons Gelegenheitsschrift ist, dann sicherlich

[1]) Natorp, Platos Ideenlehre p. 215—271.

[2]) XI, 505 f.

[3]) Sat. I, 1.

[4]) Classical Review 1896 (X) p. 135.

unser Gespräch, als das problematischste unter allen platonischen, ganz bestimmten äußeren Umständen entwachsen sein muß, aus der Einsicht, in welche erst der Zweck des ganzen seltsamen Werkes begriffen werden kann, so daß es undenkbar erscheint, Platon habe durch eine fingierte Motivierung die wirkliche verdrängen können, um unbegreiflicherweise das Verständnis des Ganzen zu erschweren oder gar zu vereiteln, da doch das fundamentale Problem von solcher Wichtigkeit für ihn ist: bedenkt man ferner, wie hier so natürlich und ungekünstelt die Untersuchung aus der Situation hervorgeht, die zahlreichen intimen, ein wirkliches Erlebnis verhalten andeutenden Striche der Zeichnung, die Sicherheit, mit der besonders die Altersangabe des Eleaten vorgetragen wird, so möchte man wiederum mit Schleiermacher nicht zögern, in der einleitenden Erzählung historische Wahrheit zu erblicken.

Wenn man bei diesem Widerspruch nicht skeptisch stehen bleiben will, so wird man von selbst auf die ihn versöhnende Synthese getrieben, daß jene Motivierung zugleich Dichtung und Wahrheit enthält, d. h. Personen, Situation und Gespräch unbedingt historisch, aber die Namen dieser Personen aus irgendeinem Grunde fingiert sind. Diesem Postulate gibt folgende Erwägung seine bestimmte Richtung. Da in dem Dialoge das vitale Problem des Platonismus, das Verhältnis der Ideen zu den Dingen, behandelt ist, und zwar in musterhaft schulmäßig-nüchternem Ton und der knappen Prägnanz einer festgewordenen wissenschaftlichen Schulsprache, da diese Erörterung in einem engen Kreise von Platonikern stattfindet, dessen Geschlossenheit zweimal[5]) geflissentlich betont wird, derart, daß nicht zu zweifeln ist, daß wir „in dem ganzen Dialog, von der ersten bis zur letzten Zeile, auf dem Boden der Akademie stehen“:[6]) so müssen wir in den Personen bedeutendere Mitglieder dieser Schule vermuten, welche bei der Wichtigkeit, die der Sitzung beigelegt wird, gewiß keine alltägliche Gelegenheit zusammengeführt hat. Es fragt sich also, ob wir imstande sind, die hinter jenen Namen stehenden realen Träger des Gespräches

[5]) Parm. 136 d; 137 a.

[6]) Natorp l. c.

trotz ihrer Masken zu erkennen, die Situation in ihrer historischen Bedeutung zu rekonstruieren und sie als Begründung der spekulativen Untersuchung zu verstehen, so daß durch das Licht, welches auf die Veranlassung derselben fiele, zugleich ihre wahre Absicht außer Zweifel gestellt würde.

Wenn Platon die Wahl des Aristoteles zum Gesprächsgenossen von so seltsamen Gründen wie von dem durch Parmenides scherzhaft vorgeschobenen Bedürfnis des Ausruhens, dem sogleich der unaufhaltsam einer Windsbraut gleich dahinfahrende Dialog widerspricht oder von der Hoffnung, bei Aristoteles wegen seiner großen Jugend keiner Widerborstigkeit zu begegnen, abhängig zu machen scheint, so soll solche problematische Begründung stutzig machen und den nachdenklich gewordenen Leser erkennen lassen, daß der Philosoph auf die Einführung dieses Gesprächsgenossen mehr aufmerksam machen als ihre wahren Gründe mitteilen will, daß er aber besonders wichtige Motive für die Wahl einer derart hervorgehobenen Persönlichkeit hatte, wenn er sie auch, sei es was uns immer, lieber von dem Leser selbst will erraten lassen. Aristoteles, aus diesem Kreise erlesener Platoniker in dem positiven Hauptteile der einzige Mitunterredner des Parmenides, muß jedenfalls zu dem hier behandelten Problem in nächster innerer Beziehung stehen, d. h. es muß, nach der Art, wie Platon zu adressieren pflegt, diese ganze Lektion nicht weniger für ihn als für den Sokrates bestimmt sein, womit zugleich zu erkennen gegeben ist, daß er ebensowenig wie dieser bisher im Besitz der wahren Ideenlehre gewesen ist, so daß also beide zusammen wegen ihrer bisherigen Stellung zu demselben Problem vorgenommen werden.

Will man nun nicht die Einheit des Dialoges zerreißen, so muß man annehmen, daß beide, wie sie jetzt wegen der gleichen Frage fast wie Schuldige vor höherer Instanz stehen, auch in persönlichen Beziehungen in einer und derselben Affäre, welche in letzter Linie die Veranlassung zu der Sitzung abgegeben hat, gestanden haben, um in verschiedenem Tone gehaltene Aufklärungen über das von beiden gemeinsam irrig behandelte Problem zu empfangen. Dieses Verhältnis aber kann nur dasjenige von Lehrer und Schüler gewesen sein. Jener 135c dem Sokrates gemachte

Vorwurf: πρῲ γάρ, εἰπεῖν, πρὶν γυμνασθῆναι, ὦ Σώκρατες, ὁρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τε τί παὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν muß nämlich, um als solcher überhaupt Sinn zu haben, eine verfrühte, auf mangelhafter dialektischer Vorübung beruhende, sich nach außen wendende Lehrtätigkeit des Mannes treffen, welche eben in jenem ὁρίζεσθαι bestand, dessen Gegenstand nach dieser Stelle und den vorausgegangenen Aporien die Ideen und ihr Verhältnis zu den Dingen gewesen ist: die scharfe Zurechtweisung trifft ihn also ob solcher in der Akademie, vor deren Elite er steht, ausgeübter Lehrtätigkeit, durch die er die wahre Gestalt der platonischen Lehre zwar in gutem Glauben, aber im Widerspruch mit den Erwartungen, die man in ihn setzen konnte, und der Stelle, welche er bekleidete, kompromittierte. Noch unzweideutiger womöglich wird 135ab auf diese Tätigkeit des Sokrates angespielt, wo, nachdem die Schwierigkeiten der von ihm vorgetragenen falschen Ideenlehre betont sind, die außerordentlichen intellektuellen und pädagogischen Qualitäten, die für den Lehrer der wahren platonischen Ideenphilosophie erfordert werden, wie etwas, das er nicht besitzt, aber besitzen sollte, ihm zur Ermahnung vorgehalten werden.[7]) An derselben Stelle wird nun ferner von einem ganz bestimmten „Hörer“ (ἀκούων τίς 135a) des Sokrates gesprochen, der durch unwiderleglich scheinende Einwände die Existenz oder wenigstens die Erkennbarkeit der Ideen widerlegt zu haben glaubte: und da in einem ganz parallelen Gedankengange wenige Zeilen später Aristoteles als derjenige genannt wird, welcher den Sokrates in einer Disputation über dasselbe Problem, wie Parmenides, der Zeuge derselben war, andeutet, in die Enge trieb,[8]) als offenbar von jenem ἀκούων so wenig verschieden wie der ὁριζόμενος dieser Stelle von dem vorher 135a erwähnten, so ist damit Aristoteles deutlich genug als der Schüler des Sokrates gekennzeichnet. Als solcher hat er demnach nicht nur die allerdings auch von Platon desavouierte Ideenlehre des Sokrates bekämpft, sondern, wie der Bericht 135a, die ihm dort gegebene Zurechtweisung, welche analog der dem

[7]) ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὑρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένον διδάξαι ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον. —

[8]) 135d.

Sokrates erteilten die hohen Anforderungen, die ein Schüler des Platonismus erfüllen muß, betont, und nicht zum wenigsten endlich das ganze ihn belehrende Gespräch mit Parmenides verbürgen, in jener die Ideenlehre überhaupt gedacht widerlegt zu haben. Beide haben mithin, wie sie jetzt gemeinsam vor den Vertretern der Akademie stehen, auch als derselben angehörig gemeinsam geirrt, aber nach ganz verschiedenen Richtungen hin, indem der Lehrer die Transzendenz der Ideen verfocht, die Schüler die Ideen überhaupt negierten; allein gegen den Irrtum des in höherem Grade verantwortlichen Lehrers zeigt sich Platon unnachsichtlicher als gegen den noch sehr jungen und offenbar auch noch nicht lange der Schule verbundenen Aristoteles.

Diesem ersten im Verhältnis von Lehrer und Schüler stehenden, in Athen ansässigen Paare tritt ein zweites gegenüber, welches am Panathenaeenfeste aus dem griechischen Westen angekommen ist: der fünfundsechzigjährige, Parmenides genannte Philosoph und sein den Namen Zenon führender Lieblingsschüler. Zwischen dem Tag der „Ankunft und dem der Sitzung muß einige Zeit verstrichen sein, während welcher Parmenides Zeuge jener Disputation des jungen Sokrates und Aristoteles wurde“,[9]) und Pythodoios den Zenon im voraus sein Werk hat vorlesen hören. Beachtung verdient ferner auch des Zenon Bemerkung, daß er, der doch in Begleitung des Parmenides angelangt ist, gleichwohl seit langem von demselben keine philosophischen Auseinandersetzungen mehr gehört habe.[10])

Aus irgendeinem einstweilen gleichgültigen Grunde lehrt der Meister diesmal nicht unter dem Namen des Sokrates, sondern als Parmenides, um, von eleatischen Begriffen ausgehend, jenem akademischen Lehrer und dem Schüler desselben die autoritative Darstellung des Verhältnisses der Ideen zueinander und zu der Genesis des Objektes der Vorstellung zu geben. Die Reise nach dem Westen, von welcher er eben zurückgekehrt ist, war seine zweite sizilische. Zwar läßt sich zu dieser Einsicht die Altersangabe nicht verwerten,

[9]) πρῴην 135d.

[10]) ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Παρμενίδη, Σωκράτει συνδέομαι, ἵνα καὶ αὐτὸς διακούσω διὰ χρόνου 136e.

da über sein Geburtsjahr Meinungsverschiedenheit herrscht, wohl aber die Tatsache, daß er von der dritten Reise in einem Jahre mit olympischen Spielen, dem Jahre der durch Helikon vorausgesagten Sonnenfinsternis. 360, zurückkam, während es sich diesmal um das Fest der pentaeterisch in jedem dritten Olympiadenjahr gefeierten großen Panathenäen handelt: ebensowenig kann an die erste Reise gedacht werden, da seine Schule als bereits längere Zeit bestehend vorausgesetzt ist. Jene zweite Reise aber trat er 367 an, in welchem Jahre bereits vier Monate nach seiner Ankunft Dion verbannt wurde, so daß ihn nun nichts mehr in Syrakus festhalten konnte und er 366, wie allgemein angenommen wird, zurückkehrte; und dieses Jahr, Ol. 103. 3, war nun gerade ein Jahr mit großen Panathenäen.

Man entrüstete sich im Altertum darüber, daß Platon den Zenon als παιδικά des Parmenides[11]) ausgegeben habe; so sagt Athenaeus:[12]) τὸ δὲ πάντων σχετλιώτατον καὶ τὸ εἰπεῖν οὐδεμιᾶς κατεπειγούσης χρείας ὅτι παιδικὰ γεγόνοι τοῦ Παρμενίδου Ζήνων ὁ πολίτης αὐτοῦ, und Aristides[13]) nimmt den gleichen Anstoß: Παρμενίδης ἐστὶν αὐτῷ σύγγραμμα θεῖον. τί οὖν πρὸς τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ καὶ τὰς πολλὰς ταύτας στροφὰς τὸ γενέσθαι Ζήνωνα παιδικὰ Παρμενίδου; ποῦ τοῦτο ἀναγκαῖον ἦν προφέρειν ἀνδρὶ τηλικούτῳ; ἀλλ' ὅμως εἴρηται κόσμου τινὸς ἕνεκα τῶν λόγων. Sie hätten sich solche Emphase sparen können, wenn sie die Identität des Parmenides und Platon eingesehen hätten; denn auf Grund derselben redet Platon hier von seinem eigenen Liebling, dem Dion, in dessen Begleitung er den Boden der Heimat wieder betritt. Ein neues Zeugnis legt Platon hier für jene Leidenschaft ab, welche für das innere und äußere Leben des Philosophen so bedeutungsvoll gewesen ist, wie nur je die Liebe eines Dante zu einer Beatrice, und welcher zwei so verschiedene Interpreten wie Gomperz[14]) und Natorp[15]) Platons hohes Lied der Liebe einstimmig zuschreiben, welche den jungen Dionysios mit

---

[11]) καί λέγεσθαι αὐτόν παιδικά τοῦ Παρμενίδου γεγονέναι 127 b.

[12]) XI, 505 f.

[13]) Ad Capit. 326.

[14]) Griechische Denker II², p. 319; cf. 572.

[15]) Natorp l. c. p. 166 A.

törichter Eifersucht erfüllte und der Platons Epigramm auf den Tod des Freundes das ergreifendste Denkmal gesetzt hat. Da nun Dion nach seiner Verbannung aus Syrakus seinen Wohnsitz in Korinth[16]) nahm, so ist Platon in dieser Stadt wieder mit ihm zusammengetroffen, um von dort aus, ähnlich wie 360 von Olympia, mit ihm gemeinsam die Heimreise anzutreten: so versteht man nun auch jene oben erwähnte Äußerung Dions, den Platon, mit dem er doch eben angekommen ist, seit langem, nämlich nicht mehr seit den wissenschaftlichen Sitzungen bei Dionysios, gehört zu haben. Jetzt aber führt Platon seinen Lieblingsschüler, wie er ihn demonstrativ gegen Dionysios aus Korinth abgeholt hat, ebenso demonstrativ selbst feierlich in den engeren Kreis seiner akademischen Freunde ein, um ihn in Zukunft ganz unter seinem Einflusse zu behalten[17]) als den Nächsten unter den Nahen, wenn auch der junge Sokrates ob solcher Bevorzugung, seinen spitzen Worten nach zu urteilen, eifersüchtig scheint:[18]) zwischen jenen beiden aber bedarf es des bloßen Blickes, um einander zu verstehen.[19]) Den Namen Zenon endlich hat Dion erhalten, weil er dessen Werk mit herübergebracht[20]) und der Akademie zum erstenmal die direkte Kenntnis desselben ermöglicht hat; für Platon, welcher der geistigen Verwandtschaft, in der sein Lieblingsschüler zu ihm stand, Ausdruck geben wollte, bot sich dann der Name des Mannes, dessen Lieblingsschüler Zenon gewesen war, ganz von selbst, der des Parmenides: und weil er zudem gerade in dieser Epoche seines Denkens dem großen Eleaten die fruchtbarsten Anregungen verdankte, so übernahm er diesmal denselben auch mit der gleichen inneren Begründung wie sonst den des Meisters Sokrates.

Die problematischste Person des Werkes ist der junge Sokrates, welcher den Athetesen Überwegs und Schaarschmidts so gute Dienste

---

[16]) Nep. Dio. c. 4.

[17]) Plat. Dio. c. 17 Πλάτων ... Δίωνα τρέψας ἐπὶ φιλοσοφίαν ἐν Ἀκαδημίᾳ συνεῖχεν.

[18]) Parm. 128a.

[19]) 130a.

[20]) ... τότε γὰρ αὐτὰ (sc. τὰ τοῦ Ζήνωνος γράμματα·) πρῶτον ὑπ' ἐκείνων κομισθῆναι.

hat leisten müssen. Dabei, in ihm den historischen oder den sogenannten „idealen“ Sokrates oder gar den an seiner eigenen Lehre eine so demütigende, ja in diesem Falle geradezu taktlose Kritik übenden Platon selbst zu erkennen, wird sich mit gutem Gewissen niemand beruhigen können. So viel ist vielmehr gewiß, daß hier keine Phantasiegestalt, sondern eine nach dem Leben gezeichnete wirkliche Persönlichkeit vor uns steht, die jedoch nicht die Ideen als für die Genesis des Objektes unerläßliche Faktoren analytisch entdeckt haben kann, sondern zu der jüngeren Generation gehört, welcher jene Lehre bereits als fertiges Dogma überliefert ward, und die nun hintennach herumexperimentiert, um die Denkbarkeit des äußerlich übermittelten, nicht innerlich als Eigentum gefundenen Postulats sich vernunftgemäß zu begründen: mit einem Wort, der junge Sokrates ist ein unfertiges Mitglied der platonischen Akademie. Und diese Persönlichkeit läßt sich nun nach unserer bisherigen Analyse mit Händen greifen. Während Platons Abwesenheit in Syrakus hat 367/6 in der Akademie ein νέος Σωκράτης die platonische Ideenlehre vorgetragen, d. h. des Meisters eigene Stelle ersetzt. Nun ergibt sich aus der Nachricht des Laertius Diogenes V, 86, daß Herakleides nach Athen gekommen παρέβαλε πρῶτον μὲν Σπευσίππῳ, notwendig, daß Platon damals nicht in Athen geweilt hat, Speusippos also während einer Reise desselben die Leitung der Akademie in der Hand gehabt haben muß, welche Reise, da er selbst dem Meister auf dessen dritter nach Syrakus folgte, nur dessen zweite Reise nach Sizilien gewesen sein kann,[21]) d. h. eben diejenige, von der Platon zu Beginn unseres Dialoges mit Dion zurückkehrt. Folglich muß der in unserem Dialoge als νέος Σωκράτης bezeichnete Stellvertreter des Platon identisch mit Speusippos sein. Haben wir noch nötig, die Berechtigung dieses Pseudonyms näher zu begründen, oder hätte es wegen seiner Durchsichtigkeit sich nicht schon längst verraten müssen, wenn man entschiedener in Platons Werken Dokumente seines eigenen Lebens zu sehen gewagt hätte? Denn was war natürlicher als daß, da Platon nun einmal nicht nur in seinen Dialogen sich selbst Sokrates nennt,

[21]) Fischer, de Speusippi vita p. 26.

sondern offenbar als Haupt der Akademie in der Schule schlechthin mit diesem Namen bezeichnet wurde,[22]) auch sein Neffe, der nun als Stellvertreter seine Rolle zu spielen hatte und wohl schon damals zum dereinstigen Nachfolger bestimmt war, mit dem Amt auch den Namen übernahm, um an Stelle des „alten Sokrates" als „junger Sokrates" jenes Lehrtätigkeit auszuüben? Wie fremd das Verständnis der platonischen Ideenlehre in der Tat immer dem Speusippos geblieben ist, beweist zur Genüge der Umstand, daß er die für ihn mit unlösbaren Schwierigkeiten verknüpften Ideen schließlich überhaupt preisgab und die Zahlen an ihre Stelle setzte: und aus der Tatsache, daß er die Transzendenz dieser Zahlen vertrat, ergibt sich hinreichend, in welchem Sinne er vorher die Ideen gesetzt hatte; die dogmatische Natur des Aristoteles aber auch in diesem Falle dem Speusippos gegenüber wie für das Mißverständnis der Lehre Platons verantwortlich zu machen, geht deshalb nicht, weil Aristoteles wohl unterscheidet zwischen jener von Speusippos vertretenen Transzendenz und der von den Pythagoreern behaupteten Immanenz der Zahlen in den Dingen, zwei von ihm ausdrücklich entgegengesetzten Theorien.[23]) Die Gleichheit der Lehre beider vervollständigt also den Beweis der Identität des νέος Σωκράτης und Speusippos.

Daß der Aristoteles unserer Schrift, welcher sich trotz aller von seinem großen Namensvetter erhobenen, hier vor Platon selbst vorgetragenen, Einwände von der Notwendigkeit der Ideenlehre überzeugen lassen muß, in bestimmter Beziehung zu dem Philosophen, dem in Wirklichkeit die Belehrung zugemünzt werde, zu denken sei, hat bereits Überweg,[24]) unter ausdrücklicher Betonung der Verschiedenheit beider Personen, ausgesprochen: nach welcher auch noch von Siebeck[25]) geteilten Ansicht er also zu polemischen Zwecken als Mittelsperson ausgewählt wäre, um indirekt, aber deutlich genug, die Zurechtweisung an die richtige Stelle gelangen

[22]) Cf. Arist. Pol. II, 6.

[23]) Die Stellen bei Zeller II, 1^4, p. 1003, 1.

[24]) Untersuchungen p. 182.

[25]) Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten, I Parmenides. Zeitsch. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 107, p. 3.

zu lassen. Nur die Gesellschaft, in der sich unser Aristoteles befindet, war es, die jede weitergehende Folgerung, wie verführerisch sie sein mochte, auszuschließen schien: aber gerade die Gesellschaft dieser Männer, deren wahre Namen sich uns nun enthüllt haben, nötigt uns, die Identität jener beiden Personen zu behaupten. Schwerlich konnte sich in diesem Kreise, in dem Aristoteles, offenbar, um ihn zur Bescheidenheit und Selbstprüfung zu mahnen, zweimal ausdrücklich als der Jüngste genannt wird,[26]) ein noch jüngerer als der Stagirite befinden: stand er doch bei Platons Rückkehr erst im neunzehnten Lebensjahre. In die Schule Ol. 103, 2 (367) aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr von Platon selbst, sondern wie Herakleides von Speusippos aufgenommen, hat er jedenfalls bei diesem in des Meisters Abwesenheit, wie es unser Gespräch verlangt, Vorlesungen über die Ideen gehört; und die ernste, aber wohlwollende Belehrung, welche ihm im Gegensatz zu Speusippos zuteil wird, möchte gerade aus der gerechten Erwägung Platons, den Schüler, den er jetzt zum erstenmal gesehen hat, nicht für die Irrtümer des Lehrers verantwortlich machen zu können, wohl aber ihm statt jenes Zerrbildes schleunigst die authentische Fassung der Lehre übermitteln zu müssen, begründet sein. Zugleich scheinen wir den Grund entdeckt zu haben, wieso bei Aristoteles jene falsche Auffassung von den Ideen als überdinglichen Dingen so tiefe Wurzel schlagen konnte, nämlich in jenem wenigstens ein Jahr dauernden Unterrichte des Speusippos gerade in der empfänglichsten Lebensperiode des Schülers, als in der neuen Stadt ein neues äußere und inneres Leben für den Jüngling begann; durch seine dogmatische Sinnesart allen Bemühungen Platons, ihn zum Umlernen zu bestimmen, unzugänglich, konnte er sich, um überhaupt einen Begriff mit diesem Teil der platonischen Philosophie zu verbinden, von der speusippischen Auffassung später nicht mehr losmachen. — Wer nun den Charakter der von Aristoteles in seinen Dialogen gegen die Transzendenz der Ideen geführten Polemik erwägt, jenen aus innerster Notwendigkeit zum Schutz seines eigensten Wesens als gegen eine ihm völlig wider die Natur gehende Theorie erhobenen

[26]) Parm. 137 bc.

Widerspruch, von dessen persönlicher Intensität jene von Philoponos überlieferten Worte des Proklos[27]) das beredteste Zeugnis sind: καὶ κινδυνεύει μηδὲν οὕτως ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος ἀποποιήσασθαι τῶν Πλάτωνος ὡς τὴν τῶν ἰδέων ὑπόθεσιν . . . καὶ ἐν τοῖς διαλόγοις σαφέστατα κεκραγὼς μὴ δύνασθαι τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθεῖν κἂν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν, der zweifelt nicht, daß das Gesetz, unter welchem diese Natur stand, vom ersten Augenblick an zum instinktiven Widerspruch gegen Speusippos nötigte: und erwägt man ferner, daß die im „Parmenides" von Platon vorgetragenen Einwände alle oder doch in der wichtigsten Mehrzahl aristotelisches Eigentum sind,[28]) so hat man in denselben jene von dem Stagiriten in Platons Abwesenheit gegen Speusippos geführten Waffen zu erkennen, in der Haltung des letzteren aber ein treues Abbild seiner damaligen Hilflosigkeit, wie denn von seinem Standpunkt aus an eine Verteidigung auf jene Angriffe nicht zu denken war. Aus der Vollständigkeit und Ordnung dieses Angriffsmaterials möchte man schließen, daß der frühreife Jüngling dasselbe bereits in einem Dialoge niedergelegt hatte; und der Umstand, daß er, auffallend genug, im Gegensatz zu den übrigen Personen seinen wahren Namen behalten hat, kann diese Vermutung nur bestätigen: war es ihm doch eigentümlich, in seinen Dialogen ohne Pseudonym aufzutreten und stets in eigenem Namen seine Sache zu führen.[29])

Jetzt, da wir mit den vier am Gespräche sich beteiligenden Männern der Gesellschaft bekannt geworden sind, erschließt sich mit einemmal die Situation in ihrem bedeutungsvollen Zusammenhange und damit die Bestimmung des ganzen Werkes. Ende Juli oder Anfang August 366 im Alter von 65 Jahren aus Syrakus zurückgekehrt,[30]) vernahm Platon durch Speusippos, welcher Rechenschaft von seiner Stellvertretung ablegte, von der kritischen Lage,

---

[27]) Bei Bernays, Die Dialoge des Aristoteles p. 151; cf. die Ausführungen p. 46—48.

[28]) Siebeck in der genannten Abhandlung.

[29]) Bernays l. c. p. 2 u. 137.

[30]) Trotz Hermodoios ist also das Geburtsjahr Platons nach der eigenen Erklärung des Philosophen das Jahr 431/30. — In der Angabe von Dions Geburtsjahr, den er (c. 8) fünfundfünfzigjährig fallen läßt, ist auch Nepos ungenau, der 366 vierzigjährige Syrakusaner ist 406/5 geboren.

in welche die Ideenphilosophie in der Zwischenzeit durch die Angriffe des jüngst aufgenommenen Aristoteles geraten war. Selbst Zeuge einer Disputation zwischen Speusippos und Aristoteles geworden, sah er für die Schule die Gefahr einer Spaltung, die sein Lebenswerk bedrohte, so nahe gerückt, daß er es für geboten erachtete, sofort die wichtigsten Mitglieder seiner Akademie zu einer Sitzung zusammenzuberufen, die im Anschuß an die Lektüre der von Dion mitgebrachten zenonischen Schrift die schwebende Frage entscheiden sollte. Zu dieser im Hause des Pythodoios genannten Akademikers abgehaltenen Versammlung kommen getrennt der bisherige Stellvertreter der Schule mit einer Zahl auserlesener Mitglieder derselben[31]) und, wohlberechnet zuletzt, erst gegen Schluß der Lektüre, der Meister selbst mit dem Hausherrn und dem jungen Aristoteles, der auf diese Weise feierlich durch Platon selbst in den engeren Kreis der Schule eingeführt wird. Es handelt sich also um mehr als eine bloße „akademische Seminarstunde“: es ist einer der historischen Momente im Leben der Akademie, wo Platons Autorität über zwei Schismatiker, von denen jeder Schule gemacht hat, zu Gericht sitzt, um die Reinheit der Lehre wiederherzustellen: es ist eine Art Konzil. Der eine verfocht die Transzendenz der Ideen, der andere leugnete die Ideen schlechtweg: beide Auffassungen sollten durch ihre Vertreter selbst widerlegt und zugleich durch eine Deduktion der Bedingungen der vorgestellten Welt der Dinge die Notwendigkeit des Systems der Ideen positiv dargetan werden. Wir sahen bereits, daß Platons gerechtes Urteil beide nicht gleich behandelt. Dem Speusippos, dem er nicht eine nochmalige beschämende Wiederholung jener durch die aristotelischen Einwände erlittenen Niederlagen ersparen kann, um seine Theorie vor den Vertretern der Akademie definitiv ad absurdum zu führen und unschädlich zu machen, läßt er es weder an scharfem Tadel[32]) noch an satirischen Anspielungen auf sein Pseudonym, von dem er mehr das Adjektivum verdiene als den Namen des Mannes, dessen Stelle er vertrat, — denn nur auf die Unfertigkeit und

[31]) Parm. 127c.

[32]) 135cd.

Unreife der inneren Entwicklung des Speusippos, nicht auf die Zahl seiner Jahre beziehen sich jene ihn mit so auffallender Betonung als σφόδρα νέον bezeichnenden Worte, deren scheinbare Harmlosigkeit dadurch eine schneidende Kritik enthält: denn sie machen aus dem an sich so ehrenvollen Pseudonym eine bittere Ironie, die um so tiefer treffen mußte, als diese geistige νεότης mit dem Alter des etwa Vierzigjährigen (er ist mit Dion ungefähr gleichaltrig gewesen) genug kontrastierte —, fehlen: und mit dem Eingeständnis, nun in der Philosophie nicht mehr aus noch ein zu wissen,[33]) muß er, der als ein in „schülerhafter Haltungslosigkeit" von einer Hypothese zur andern seine Zuflucht nehmender Spekulant erscheint, schließlich den Meister um die ihm mangelnde Aufklärung bitten; die ihm für seinen Eifer zuteil gewordene Anerkennung[34]) hat dem gegenüber etwas so Ironisches, daß man mit dem Gelobten fast Mitleid hat: Platon hat die durch seinen Neffen heraufbeschworene Situation in ihrer ganzen Tragweite für die Zukunft so ernst genommen, als sie es nur verdiente.

Dem Aristoteles auf der andern Seite gibt er zu verstehen, wie nichtssagend jene angeblich „grundstürzenden" Einwände für die wahre Ideenlehre sind, indem er sie selbst als etwas gegen die Auffassung des Speusippos allerdings ganz auf der Hand Liegendes aufnimmt, zugleich aber als über etwas Triviales und Verächtliches so rasch er kann darüber hinweggeht. So verhütet er zugleich, daß dem durch seine Erfolge sicherlich nicht geringen Stolze des jungen Mannes, dessen Name bei dieser Polemik gar nicht genannt wird, neuer Stoff zugefügt werde, ein vornehmes Übersehen, das ebenso 135ab, wo von dem Gegner des Speusippos als von einem ungenannten τις die Rede ist, und vor allem in der Art, wie er etwas sehr von oben herab aus zufälligen äußeren Motiven zum Gesprächsgenossen des Parmenides ausersehen wird, deutlichen Ausdruck findet, und ihm, der es verstehe, daß man ihn in ganz anderer Weise ernst nähme, gewiß höchst überraschend kam. Und nicht zum geringsten zeigt endlich die ganze Form des Gespräches mit ihm, in der Platon auf die seinen Dialogen eigentümliche

[33]) 127c; 130e; 135c.

[34]) Parm. 135d.

Wechselwirkung der Personen, wodurch dieselben immerhin objektiv gleichwertiger mit ihm dastehen, verzichtet, mit welchem souveränen Selbstbewußtsein er allzukühne Schüler durch Schlag auf Schlag erfolgende Fragen, bei denen sie ihre frühere Redseligkeit ganz verläßt, zum Bewußtsein ihrer Nichtigkeit zu bringen versteht. Ein pikanter Humor aber liegt darin, daß gerade der Schüler, der dem Speusippos gegenüber die platonische Ideenlehre mit solcher Zuversicht abgetan hatte, nun gerade den ehemaligen Lehrer über ihre Unentbehrlichkeit belehren muß, wodurch er zugleich seine damalige Negation aufs glänzendste widerruft, dabei läßt es Platon nicht an ernsten Warnungen fehlen, wenn er hofft, daß Aristoteles als der Jüngste am wenigsten „Vorwitz"[35]) würde treiben wollen und die hohen geistigen Anforderungen betont, welche das Verständnis seiner Philosophie stellt: καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἑκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν.[36])

Das Gespräch war für noch wenigere geschrieben, als die wenigen dieses erlesenen Kreises, in denen wir, da sogar das Gros der Schule als die πολλοί von ihnen abgesondert wird, nur die eigentlichen Lehrer und die Allerbevorzugtesten unter den Schülern der Akademie zu erkennen haben.[37]) Die Einigung, die Platon von der Sitzung erwartete, kam nicht zustande: im „Sophisten" werden uns die beiden Parteien als die der Ideenfreunde und der gemäßigten Materialisten wieder begegnen. Aber die Verhandlungen dieser historischen Synusie vermachte Platon als Dokument in unserem Dialoge der Schule. Gewiß ist derselbe kein Stenogramm; die Sitzung wird wesentlich stürmischer verlaufen sein: auch diesmal hat der Philosoph ein Kunstwerk schaffen wollen. Aber sind es gewiß auch in seinen übrigen Dialogen „die gedanklichen Arbeiten der Akademie, seine Erfahrungen mit seinen Genossen und Schülern, deren bleibenden Gehalt er zu leuchtenden Gestalten hat kristallisieren lassen",[38]) so hat er doch keinem seiner Werke in solchem Grade selbst bis auf die Sprache den Charakter des Dokumenta-

---

[35]) So Schleiermacher: ἥκιστα γὰρ ἂν πολυπραγμονοῖ 137b.

[36]) 135a.

[37]) 136d.

[38]) Windelband, Platon³ p. 43.

rischen, beinahe Protokollarischen gelassen, wie es dem Parmenides geschehen mußte gemäß seiner Bestimmung, für die Eingeweihten, welche die leichte Hülle durchschauten, jene definitive dialektische Begründung der Ideenlehre zu enthalten, wie sie mit Rücksicht auf eine historische Veranlassung an einem kritischen Tage der Akademie siegreich das Feld behauptet hatte.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, erscheint die dreifache Wiedererzählung des Gespräches wie ein demselben absichtlich zu überzeugenderer Bestätigung dieser endgiltigen Darstellung dreimal aufgedrücktes Siegel, unter dessen Schutz die Reinheit der Lehre fürderhin gesichert sein soll; auch in dem von Überweg[39]) als geschmacklos verspotteten Umstand, daß Antiphon diesen Schuldialog auswendig gelernt hat, liegt, so persönlich auch diese Angabe sein mag, doch eine nicht mißzuverstehende Aufforderung an alle Platoniker ohne Ausnahme; die Personen, denen diese dreimalige Wiedererzählung in den Mund gelegt wird, sind natürlich zeitgenössische Akademiker; der Kephalos ist offenbar ein jetzt in Klazomenai wohnender ehemaliger Schüler Platons: mit welcher Einsicht wir allen chronologischen Spitzfindigkeiten glücklich überhoben sind. Geschrieben sein aber muß der Dialog in den letzten Monaten des Jahres 366, ehe sich noch der Eindruck des Ereignisses verwischt hatte.

Die wichtigste Folgerung eber ergibt sich aus unserer Analyse für das Verständnis von Platons Lehre. Da dieser Dialog als die fundamentale Darstellung der Ideenlehre besonders im Gegensatz zu der speusippischen transzendenten Fassung derselben von grundlegender Bedeutung für die Schule sein sollte, so haben wir in Zukunft kein Recht mehr, anstatt dem Platon zu geben, was ihm gehört, die aristotelische Darstellung jener Lehre, deren Irrtumsquelle nun aufgedeckt ist, als eine objektive anzuerkennen; vielmehr muß Platons Willen gemäß der „Parmenides" von nun an auch für uns der Markstein sein, von dem aus die Ideenlehre sowohl der früheren als der noch folgenden Dialoge allein begriffen werden darf.

---

[39]) Jahrb. für klass. Phil. 1863, IX, 110.

VI.

Die Erkenntnistheorie d'Alemberts.

Von

Ludwig Kunz.

> Glaubts, ihr wüßtet mehr, hättet ihr nicht über Grübeleien die Wirklichkeit vergessen.[1]
> D'Alembert.

Der berühmte französische Mathematiker d'Alembert wurde auch als Philosoph von vielen Zeitgenossen hoch geschätzt. Nach seinem Tode verlor man aber bald seine philosophischen Schriften aus den Augen, und es mußten mehr als hundert Jahre vergehen, ehe man die eigentliche Bedeutung seiner Philosophie erkannte. Es hat sich nun herausgestellt, daß die wichtigsten Sätze, Anschauungen und Bestrebungen, die die Grundlage des Comtischen Positivismus bilden, bereits in d'Alemberts Werken nachzuweisen sind, und weiter, daß von seiner Zeit bis zu Auguste Comte hin eine Tradition in ununterbrochener Kette fortläuft. Diese Tatsachen sind durch die Arbeiten von Förster[2]) und Misch[3]) klargestellt worden. Dem Interesse für d'Alembert, daß diese Arbeiten geweckt haben, möchte der Verfasser durch eine neue Darstellung der theoretischen Lehre d'Alemberts entgegenkommen. Diese Darstellung soll sich besonders für den Zusammenhang der Philosophie d'Alemberts mit den Anschauungen der englischen Empiristen Locke, Berkeley und Hume interessieren und möchte wenigstens insofern als ein neuer Beitrag zur Geschichte der Philosophie gelten.

I.

Zunächst wollen wir Leben und Schaffen[4]) d'Alemberts betrachten, um uns seine Anschauungen und seine Eigenart leichter verständlich zu machen.

Jean Lerond d'Alembert (1717—1783)[5]) wurde in Paris zur Zeit der Regentschaft des Herzogs Philipp von Orleans geboren; er war der natürliche Sohn eines französischen Adligen, des Chevaliers Destouches-Canon,[6]) und der als Schöngeist berühmten Frau de Tencin.[7]) Gleich nach der Geburt wurde er von seiner Mutter ausgesetzt, und er verdankt die Erhaltung seines Lebens der Witwe eines Handwerkers, bei der ihn sein Vater unterbrachte. Schon als Knabe zeigte d'Alembert außerordentliche Begabung und viel Interesse für die Wissenschaften. Seine erste Ausbildung erhielt er in einer Jansenistischen Schule, die von der Descartischen Philosophie beherrscht wurde. Darauf wandte er sich dem Rechtsstudium zu. Er wurde Advokat; aber die juristische Praxis befriedigte ihn nicht, während andererseits seine mathematischen Talente nicht geeignet zu sein schienen, ihm die Lebensbahn zu ebnen. Daher folgte er dem Rate seiner Freunde und fing an, Heilkunde zu studieren. Inzwischen vernachläßigte er jedoch keineswegs seine Lieblingsbeschäftigung, die Mathematik; ja er betrieb sie sogar mit solchem Eifer, daß er trotz seiner Fehler in der Berufswahl schon im Alter von zweiundzwanzig Jahren der Akademie der Wissenschaften zu Paris eine mathematische Abhandlung einreichen konnte. Diese Arbeit erntete reichen Beifall und d'Alembert mochte nun dem Drang nicht mehr widerstehen, sein Leben ganz den mathematischen Studien zu widmen. Zwei Jahre später, 1741, wurde er bereits Mitglied jener[8]) Körperschaft, die durch Männer wie den Mathematiker Clairaut glänzte. Noch zwei Jahre, und sein Ruhm war für immer begründet durch seine Dynamik. Weiter erschien 1751 das viel gepriesene Vorwort zur Enzyklopädie, deren Herausgabe er mit seinem Freunde Diderot in den ersten sieben Jahren gemeinsam besorgte. In diesem Vorwort sind seine philosophischen Anschauungen zum erstenmal in voller Klarheit dargestellt, nachdem schon die Dynamik seine ganze Geistesrichtung angedeutet hatte. Nochmals und in Breite verlieh er dann 1759 seinen Überzeugungen Ausdruck in den Elementen der Philosophie. — Von Bedeutung für unseren Zweck ist endlich noch sein umfangreicher Briefwechsel mit Voltaire und mit Friedrich dem Großen, während seine mathematischen Abhandlungen und Werke für uns naturgemäß weniger wichtig sind.

Als echtem Mathematiker ist es d'Alembert vor allem um eine klare und deutliche[9]) Erkenntnis zu tun. Dieser Charakterzug ist zu gleicher Zeit seine Stärke und seine Schwäche. Seine Schwäche, denn sogar auf dem physikalisch-mathematischen Gebiete führte ihn dieses nüchterne Streben nach Klarheit und Vereinfachung zu bedenklichen, ja unhaltbaren Annahmen, was zwei bedeutsame Beispiele zeigen mögen.

Das erste findet sich[10]) in seiner Untersuchung über die allgemeine Ursache der Winde, einer Arbeit, die bald nach der Dynamik als Beantwortung einer Preisfrage der Berliner Akademie veröffentlicht wurde.

Die Ursache der Passatwinde erblickt man in der Erwärmung der Luft durch die Sonne und in der Drehung der Erde um sich selbst. Diese Ansicht wird von d'Alembert folgendermaßen bekämpft. Wenn ich auch einmal zugebe, sagt er, daß die ungleichmäßige Erwärmung der Lufthülle durch die Sonnenbestrahlung windartige Bewegungen und sogar eine gleichgerichtete Brise hervorrufen könne, so ist doch ohne weiteres klar, daß nur die Rechnung uns über die Geschwindigkeit dieses Windes und seine Richtung an jeder Stelle der Erdoberfläche Aufschluß zu geben vermag. Da wir nun aber keine[11]) Gesetze kennen, denen die Erwärmung der Luft folgte, so fehlen uns gerade die wichtigsten Daten für die Aufstellung der Rechnung; mit anderen Worten, wir müssen von dem Einfluß der Sonnenstrahlen absehen und nach anderen Ursachen suchen. — Dieser Schluß ist sehr merkwürdig. D'Alembert trägt kein Bedenken, Naturerscheinungen lediglich auf solche Ursachen zurückzuführen, deren Wirkungsweise bereits untersucht ist, und andere Ursachen hinwegzudenken, falls ihre Wirkung noch nicht durch Beobachtung oder durch den Versuch festgestellt worden ist. Ein Physiker nach Newton hätte in unserem Falle vor allen Dingen wohl die Aufgabe gehabt, die nötigen Angaben herbeizuschaffen. Umging er dies, so verließ er die staubige Straße der Naturforschung, um sich in die luftigen Höhen der Mathematik zu begeben. Ich wollte darauf hinweisen, daß d'Alembert in seiner Vorliebe für die bloße Rechnung den Versuch, jenen anderen Weg zur Erfahrung, vernachlässigte und daß solche Art der Forschung für die Entwicklung der

Physik bedenklich[12]) ist, da sie von der Methode Galileis und Newtons zur Spekulation zurückführt.

Daß d'Alembert wirklich auch die Fehler seines Vorzugs, der Klarheit des Denkens, besaß, ergibt sich vielleicht noch deutlicher aus einem Mißgriff, den er auf rein mathematischem Gebiete beging. Daniel Bernoulli hatte folgende unter dem Namen der Petersburger Aufgabe berühmt gewordene Frage aufgeworfen, die ich so[13]) umschreiben möchte:

Wir denken uns den Versuch gemacht, ein gewisses Ereignis herbeizuführen, wobei die Voraussetzung gilt, es sei ebenso leicht möglich, daß der Versuch zum Ziele führt wie daß er mißlingt. Mißlingt er, so erneuern wir ihn, und zwar so oft, bis das gewünschte Ereignis eintritt. Waren hierzu n_1 mißlungene Versuche nötig, so ordnen wir dem Ereignis die Zahl $2^{n_1} = k_1$ zu, wobei für 2^0 die Einheit gesetzt wird. Jetzt beginnt das Spiel von neuem, und wir mögen der Reihe nach die Zahlen $k_1, k_2, \ldots k_m$ erhalten. Dann bilden wir das Produkt

$$p = \frac{1}{m}(k_1 + k_2 + \cdots + k_m)$$

und fragen, was wird aus diesem Ausdruck für den durchschnittlichen Wert der Zahlen k, wenn die Zahl m immerzu wächst. Es ist nun sehr interessant zu sehen, daß d'Alembert nicht einverstanden ist mit der von Daniel Bernoulli gegebenen Lösung, wonach p immerfort mit m zunimmt und jede feste Grenze überschreitet, daß er vielmehr dieses ihm unsinnig erscheinende Ergebnis Bernoullis zum Ausgangspunkt eines Vorstoßes gegen die von Mathematikern wie Pascal, Fermat, Huygens, dem ersten Jakob Bernoulli und Moivre bereits aufgestellten unbezweifelbaren Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung macht, der er das Recht abspricht, als ein echter Zweig der Mathematik betrachtet zu werden. Er bedient sich, von der Unrichtigkeit jener Berechnung vollkommen überzeugt, ganz sonderbarer und offenbar falscher Einwände, um die Voraussetzungen in der Berechnung der Glückspiele als haltlos hinzustellen. Da d'Alembert geneigt war, jeder Unklarheit aus dem Wege zu gehen und als unerkennbar zu bezeichnen, was er nicht selber durchschaute, so war er, wie Bertrand[14]) sagt, mehr als andere der

Gefahr ausgesetzt, leichthin die sich allerdings mehr an das Gefühl wendende Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung[15]) abzulehnen. — D'Alemberts Neigung zur Begrenzung läßt somit eine gewisse[16]) Begrenztheit seiner Veranlagung nicht verkennen.

Nachdem ich die Natur des Geistes umrissen habe, der neben Turgot als Begründer des Positivismus anzusprechen ist, bitte ich den Leser, rückblickend das Folgende zu verstehen. Wodurch wird d'Alemberts Philosophie gekennzeichnet sein? Erwarten dürfen wir wohl Scharfsinn und Originalität,[17]) während andererseits offenbar zu befürchten ist, daß wir einem gewissen Mangel an Feinsinnigkeit begegnen, einem Mangel, der diesen übrigens nichts weniger als einseitigen Geist einen in vieler Hinsicht ganz praktischen Standpunkt als der Weisheit Schluß verkündigen ließ. Doch möge der Leser selber urteilen.

II.

Bevor ich die zur Erkenntnislehre gehörigen Sätze d'Alemberts einzeln betrachte, möchte ich im allgemeinen sein Verhältnis zum englischen Empirismus, insbesondere sein Verhältnis zu Hume darstellen.

Obgleich d'Alembert in Descartischer Philosophie aufgewachsen ist, befindet er sich doch, wie seine übrigen zeitgenössischen Landsleute, im Fahrwasser Lockes. Dieser Abhängigkeit ist er sich wohl bewußt, und es gibt eine ganze Anzahl Stellen, an denen Locke namentlich genannt wird. So wenig er nun diesem[18]) Philosophen seine Zustimmung versagt, so nachdrücklich verweigert er sie seinem Nachfolger Berkeley; denn diesen behandelt er geradezu als Raisonneur, um einen Ausdruck von Misch zu gebrauchen.

Dunkler und deshalb interessanter ist d'Alemberts Verhältnis zu Hume. Die große innere Verwandtschaft der Lehre der beiden Philosophen legt es nahe, eine Abhängigkeit d'Alemberts, des jüngeren von ihnen, anzunehmen. Insbesondere könnte eine Gegenüberstellung[19]) von Humes Kritik des Kausalbegriffs und d'Alemberts Kritik des Kraftbegriffs zu einer solchen Annahme verleiten. Ich glaube aber nicht, daß in Wirklichkeit eine Beeinflussung stattgefunden hat. Man bedenke, daß der Altersunterschied zwischen den

beiden Zeitgenossen doch nur sechs Jahre beträgt, da Hume 1711, d'Alembert 1717 geboren wurde. Ferner beachte man, daß der Traktat über die menschliche Natur, das bedeutendste Werk des englischen Philosophen, noch lange Zeit nach der Veröffentlichung in den Jahren 1739 und 40 gänzlich unbeachtet blieb. Da nun dieses Buch schon 1734—36 entstand, als Hume zum erstenmal in Frankreich weilte, so wäre es nur dann wahrscheinlich. daß d'Alembert jenes englische Werk gelesen hätte, ehe im Jahre 1751 sein Vorwort zur Enzyklopädie erschien, wenn er während der Entstehung des Traktates mit Hume in persönliche Berührung gekommen wäre. D'Alembert zählte zu jener Zeit erst achtzehn Jahre; das kann aber wohl kaum beweisen, daß dieser frühreife Geist Hume nicht persönlich kennen gelernt habe. Wichtiger ist, daß unser Mathematiker-Philosoph[20]) damals vollständig von seiner engeren Wissenschaft in Anspruch genommen wurde, und vor allem, daß er zu jener Zeit so gut wie gar keinen gesellschaftlichen Verkehr pflegte, den er erst nach seinem Eintritt in den Salon der Frau du Deffant[21]) um das Jahr 1744, dann allerdings mit Eifer suchte. Nehmen wir also an, daß durch persönliche Bekanntschaft mit Hume keine Abhängigkeit bis zum Erscheinen der Vorrede zur Enzyklopädie entstehen konnte. Es bleibt zu erörtern, ob d'Alembert den 1748 veröffentlichten Versuch über den menschlichen Verstand gelesen hatte, ehe sich ihm die in seinem Vorwort dargelegte Philosophie ergab. Auch dies halte ich für unwahrscheinlich. Es spricht nämlich gegen eine solche Annahme erstens die Kürze der Zeit zwischen 1748 und 51, vor allem aber zweitens der Umstand, daß d'Alembert den englischeu Philosophen im Vorwort gar nicht erwähnt, d'Alembert, der stets freudig fremdes Verdienst anerkannte.[22])

Wir kommen demnach zu dem Ergebnis, daß eine Abhängigkeit d'Alemberts von Hume[23]), seinem englischen Geistesverwandten, so gut wie ausgeschlossen ist.

Ich werde jetzt die Erkenntnistheorie d'Alemberts besprechen und sie in Beziehung zur Lehre Lockes und Berkeleys setzen.

Es wurde schon gesagt, daß d'Alembert auf der Philosophie Lockes fußt, deren Ausgangspunkt die Frage nach dem Ursprung unserer Vorstellungen bildet. So ist es d'Alembert nicht zweifel-

haft, daß einzig unsere Sinne[24]) die Pforten sind, durch die das Licht der Erkenntnis zu uns eindringt. „Unsere Vorstellungen", sagt er „bilden die Elemente unseres Wissens: die Erfahrung[25]) aber zeigt, daß weiter die Vorstellungen aus den Wahrnehmungen unserer Sinne entspringen." Am Anfang sind die Sensationen, die wir die unsrigen[26]) nennen. Sie sind verschieden, und zwar in zweierlei Hinsicht. Einmal unterscheiden wir sie durch ihre Qualität[27]) und sprechen von Gesichtssinn, Tastsinn usw., dann aber können wir sie noch einfache und doppelte Sensationen trennen, so wenigstens die Sensationen des Tastsinns, der allein näher betrachtet wird. Verschaffen wir uns durch den Tastsinn eine Sensation, indem wir uns selbst berühren, so machen wir gleichzeitig zwei Wahrnehmungen; wir tasten und wir fühlen uns betastet. Berühren wir dagegen „fremde Körper", so sind unsere Tastwahrnehmungen einfacher Natur. Diese Beobachtungen geben den Anlaß, zwei[28]) Arten von Existenzen anzunehmen, die wir das Ich und die Außenwelt[29]) nennen.

Die Eingangstore der Erkenntnis sind bei Locke die äußeren Sinne und der innere Sinn; jedoch haben schon bei ihm die Sensationsideen insofern einen Vorrang vor den Reflexionsideen, als der Mensch ohne die Sensation nicht zu den Reflexionen gelangen kann. Diese Über- und Unterordnung, von Condillac zum Ausgangspunkt einer Fortbildung des Lockischen Systems gemacht, tritt auch bei seinem Zeitgenossen d'Alembert schärfer hervor. Jedoch ist er sich nicht bewußt, hier von Lockes Lehrmeinung abzugehen; denn er läßt diesen Philosophen schon den Nachweis führen, daß auch die rein intellektuellen und moralischen Vorstellungen ihren Ursprung in den Sensationen hätten.[30]) Allein er spricht sehr wohl noch von direkten und reflektierten Ideen:[31]) die Reflexion im Lockischen Sinne spielt noch eine Rolle.

Auch den Ausdruck „innerer Sinn" kennt d'Alembert; während aber Lockes innerer Sinn der Reflexion gleichzusetzen ist, bedeutet d'Alemberts sens interne oder sentiment eine gewisse Ursache körperlichen Wohl- oder Mißbehagens, dessen Hauptsitz er in der Magengegend[32]) sucht; so heißt es in den Elementen:[33]) „Außer den fünf Sinnen gibt es einen, den wir den inneren nennen können. Seinen

Sitz hat er in jedem inneren und äußeren Teilchen unseres Körpers, mit dem er überall innigst verbunden ist .... Er läßt uns angenehme oder verdrießliche Wahrnehmungen machen, ohne daß die Außenwelt sichtbarlich auf unsere Organe einwirkte .... Der innere Sinn scheint um den Magen herum[34]) besonders empfindlich zu sein, wovon wir uns bei heftigen Gemütsbewegungen aller Art überzeugen können. Wenn wir aus glücklicher Gelassenheit aufgerüttelt werden, so spüren wir häufig hier eine Nachwirkung, die sich als Magendrücken und Ausweitung oder Einschnürung äußert. Kurz wir erleben Gefühle, deren Natur von der Gemütsbewegung abhängt." Dieser innere Sinn ist von zweifacher Art. Er ist Gewissen (conscience) und Instinkt. Den Ausdruck Instinkt benutzt d'Alembert zwar nicht; er gibt jedoch an einer übrigens durch ihre Wahrheit bemerkenswerten Stelle von dieser Art „Gefühl" eine Beschreibung,[35]) die jene Bezeichnung rechtfertigen dürfte. Er sagt: „Die zweite Art des Gefühls feuert uns an, die Schönheit der Natur und des Ausdrucks nachzuahmen. Sie preist begeistert das Erhabene, erkennt mit feinem Takt die mehr versteckt liegende Schönheit und weist streng ab den bloßen Schein. Häufig sogar nimmt sie mit Entschiedenheit Stellung, obgleich sie eine Begründung nicht wagt, weil das Urteil aus einer zu großen Anzahl verwickelter Vorstellungen resultiert, die sich nur schwer sofort formulieren lassen."

Indem wir uns von diesen Aufstellungen aus zu d'Alemberts Lehre von den Substanzen sowie von Raum und Zeit wenden, betreten wir jenes Gebiet, auf dem er sich den Namen eines Skeptikers zugezogen hat. In der Tat, der Wahlspruch Montaignes Que sais-je? begegnet uns hier auf Schritt und Tritt.

Oben haben wir gesehen, wie wir nach d'Alembert dazu kommen, ein Ich und eine Außenwelt anzunehmen. Gleichzeitig mit dieser Annahme drängt sich uns aber die Frage auf, ob die Existenz von Außendingen,[36]) von Dingen, die von uns verschieden sind, beweisbar ist. D'Alembert glaubt nicht,[37]) diese Frage bejahen zu dürfen, obwohl er von der Tatsächlichkeit einer Körperwelt fest überzeugt[38]) ist. Den Spiritualismus hält er geradezu für abgeschmackt.[39]) Die Begründung, die sich gegen Berkeley richtet, ist folgende:[40]) Nehmen wir einmal eine Körperwelt an, so würde sie Sensationen bewirken,

die von denen, die wir wirklich erleben, in nichts verschieden wären; da nun aber gleiche Wirkungen gleiche Ursachen voraussetzen, so sehen wir uns dahin gebracht, die hypostasierte Außenwelt wirklich zu setzen. — Bemerkenswert ist es, daß d'Alemberts entschiedene Abneigung[41]) gegen Berkeley eigentlich recht mangelhaft begründet erscheint, wenn er ohne weiteres Wirkungen[42]) hypothetisch eingeführter Körper auf unser Wahrnehmungsvermögen annimmt.

Jetzt entsteht das weitere Problem,[43]) auf welche Weise kommen wir zu unserer Vorstellung von der materiellen Substanz, den Körpern; und in engem Zusammenhang damit erhebt sich die Frage, was ist Raum, was Zeit?

Die Körper sind ihm ein dunkles Etwas, dessen Existenz wohl nicht bezweifelt werden darf, dessen Wesen uns aber verborgen ist — für immer.[44]) Denn was versteht man unter Substanz? Auf diese Frage, sagt d'Alembert, können die Philosophen keine befriedigende Antwort geben. So sprechen sie wohl von einer ausgedehnten, undurchdringlichen Substanz. Aber was bleibt denn übrig als das Nichts, wenn man von der Ausdehnung und der Undurchdringlichkeit absieht? Substanz ist weiter nichts als ein Wort![45]) Wie sind wir nun aber eigentlich zu unserer Raumvorstellung[46]) gekommen, zu dieser Vorstellung von Teilen, die sich gegenseitig begrenzen? Wir fragen vergeblich, und zwar ist deshalb eine Antwort unmöglich, weil wir die Analyse nicht bis zu den Empfindungselementen ausdehnen können, aus denen sich unsere Wahrnehmungen zusammensetzen. — In ganz entsprechender Weise wird unsere Vorstellung von der Zeit behandelt. — So können wir also, wenn auch formell nicht ganz zwingend, von unseren Sensationen aus auf Räumlich-Zeitliches schließen, das von uns verschieden ist; aber sobald wir darüber hinaus forschen, ob unsere Vorstellung von diesen Dingen ihr Wesen wiedergibt, so stehen wir vor den Grenzen der Naturerkenntnis. Farbe, Geruch und Geschmack sind natürlich weiter nichts als Zustände der Seele; unsere Gewohnheit, diese Seelenzustände als Eigenschaften der Körper aufzufassen, entbehrt also jeder Berechtigung.[47]) Die sekundären Eigenschaften der Körper sind demnach bloß Qualitäten unserer Sinnesempfindung; was die

primären Eigenschaften der Materie angeht, so ist in d'Alemberts Erklärung von Raum und Zeit ein Ansatz zur Kantischen Lehre und also ein Fortschritt gegenüber der Meinung Lockes unverkennbar: Primäre Qualitäten der Körper werden bereits nicht mehr erwähnt und insofern nicht mehr anerkannt.

Was nun aber auch die Körper sein mögen, sie sind jedenfalls unfähig, zu handeln, zu wollen, zu fühlen und zu denken[48]) und das Prinzip in uns, dem wir diese Fähigkeiten zuschreiben, ist also von ihnen verschieden.[49]) Dieses geistige Etwas, dessen Natur ihm fast noch dunkler[50]) erscheint als die der Körper, erregt lange nicht in dem Grade sein Interesse wie der eben erörterte Begriff der Materie. Obgleich nun aber d'Alembert keineswegs Materialist[51]) genannt werden darf und er sich verschiedentlich gegen einen solchen Vorwurf verteidigt, so ist doch offenbar in dieser Zurückstellung des Interesses der Keim seiner späteren Hinneigung zu materialistischen Gedankengängen[52]) enthalten. — Dunkel nennt er das geistige Element wohl besonders deshalb, weil er in den Äußerungen der Seele gar keinen Zusammenhang erkennen kann, der auf eine einheitliche Grundlage hinwiese. Offenbar an der Hand der Aristotelischen Dreiteilung der seelischen Kräfte, der Annahme einer belebenden, einer fühlenden und einer denkenden Seele, scheint es ihm daher recht sonderbar, daß die neueren Philosophen für die verschiedenen Tätigkeiten unseres Geistes nur eine Substanz angenommen haben. So sagt er:[53]) „Möge ich hier auf einen Umstand hinweisen dürfen, der anscheinend allen Metaphysikern entgangen ist. Empfindung und Vorstellung haben gar keine Beziehung zueinander, wenn auch die Philosophen sie als gleichartig in einen Topf geworfen haben. Welche Beziehung soll beispielsweise zwischen dem Sehen einer Farbe und der Idee der Ungerechtigkeit bestehen? Warum haben dennoch jene Philosophen . . . die eine denkende Substanz von einer ausgedehnten unterschieden, keinen Unterschied gemacht zwischen einer empfindenden Substanz und einer denkenden? — Und ebenso haben auch die Gefühle, die als rein passive, wie die Freude, oder, wie die Begierde, als aktive uns bewegen, keine Beziehung und keine Ähnlichkeit miteinander oder mit Empfindung und Vorstellung. Doch auch für die Gefühle haben die Philo-

sophen keine neue Substanz erfunden!" — D'Alembert hält sich nun aber keineswegs für berufen, diese Inkonsequenz zu beseitigen. Er will vielmehr nur darauf hinweisen, daß die metaphysische Philosophie auf tönernen Füßen stehe und daß eine gesunde Philosophie nicht meditieren dürfe über Dinge, die unsere Fassungskraft ja doch übersteigen.

Ein Stiefkind in d'Alemberts Philosophie ist auch die Logik. Er schlägt ihren Wert für den Fortschritt unserer Erkenntnis äußerst gering[54]) an und glaubt, es habe kaum Zweck, sich damit abzugeben.[55]) Der Sache nach reduziert sich ihm, als einem Mathematiker, die ganze Logik auf Vergleichung von zwei Vorstellungen mit Hilfe einer dritten. Bei dieser Vergleichung bedienen wir uns folgender[56]) Definitionen und Regeln: 1. Wir sagen, die Vorstellung A enthalte eine andere B, wenn A notwendig B erzeugt; entsprechend 2. A schließe B aus, wenn B das Gegenteil von A ist. — Wenn nun A in C und C in B enthalten ist, so hat man zu schließen, daß A in B enthalten ist; entsprechend schließt A die Vorstellung C aus, und enthält C die Idee B, so schließt A die Vorstellung B aus.

Auch die Axiome[57]) bewertet d'Alembert niedrig — genau wie Locke. Ihnen kommt keineswegs die große Bedeutung zu, die man ihnen häufig beilegt. Die meisten sind unfruchtbar und lehren uns nichts, weil sie allzuwahr sind; andere dagegen sind sogar unrichtig, obschon sie nichts als eine geradezu kindische Wahrheit aussprechen möchten.

Was haben wir denn nun aber als die wahren Ausgangspunkte[58]) der Wissenschaften zu betrachten? Die echt empiristisch-positivistische Antwort lautet: einfache und bekannte Tatsachen, die an und für sich aufgefaßt werden müssen und die sich folglich weder beweisen noch bestreiten lassen. Nämlich in der Physik die gewöhnlichsten Naturerscheinungen, die jedermann täglich beobachten kann, in der Geometrie die handgreiflichen Eigenschaften der Ausdehnung, in der Mechanik die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ursache ihrer gegenseitigen Einwirkung, in der Metaphysik unsere Sensationen.[59]) Die Betrachtung dieser Grundtatsachen hält d'Alembert für die eigentliche Aufgabe der Philosophie.

„Die Philosophie", sagt er, „hat sich nicht mit der Frage nach dem Wesen von Existenz und Substanz herumzuschlagen, sich in höchst überflüssige Untersuchungen über abstrakte Vorstellungen zu vertiefen und Systeme und Nomenklaturen zu ersinnen: sie hat die Tatsachen zu studieren, oder sie ist das Albernste,[60]) worauf der Mensch verfallen ist. Je mehr man über die Fragen der Metaphysik nachdenkt, um so deutlicher erkennt man, daß eine gesunde Philosophie sie ablehnen muß."

Unsere Aufgabe ist erledigt. Aber so wie wir am Anfang uns bemüht haben, d'Alemberts geistigen Habitus im allgemeinen zu beschreiben, so scheint es jetzt am Schluße angebracht zu sein, die treibende Kraft nachzuweisen, die seine Philosophie entstehen ließ. Diese Grundidee ließe sich vielleicht folgendermaßen aussprechen: Von vielem können wir nichts wissen, und die Fragen der Metaphysik zu ergründen ist uns nicht gegeben. Was tuts? Da wir einmal des Gedankens Kraft besitzen, so sollen wir sie auch zur Verschönerung des Lebens gebrauchen: heitere Wissenschaft wollen wir treiben und sie klug verwerten, ebenso wie wir auch unsere Körperkräfte durch spielende und schaffende Betätigung der Freude dienstbar machen. Die Hauptsache ist, daß es uns gut gehe.

Dies der psychologische Gesichtspunkt, von dem aus d'Alembert überhaupt zu verstehen ist. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist es wichtig, im Auge zu behalten, daß er seinen Ausgangspunkt in der Philosophie Lockes hat.

Anhang.

Den Ausführungen liegt zugrunde Bastiens achtzehnbändige Ausgabe der Œuvres philosophiques historiques et littéraires de d'Alembert, Paris, 1805.

Der erste Band dieser Ausgabe bringt als Titelkupfer das Bildnis d'Alemberts; ein besseres nach R. Jollain findet man im Allgemeinen historischen Porträtwerke von Seidlitz, Tillmann und Lier, München, 1887.

Werke II bedeutet im folgenden so viel wie Elémens de Philosophie, die den zweiten Band der Œuvres philosophiques ausmachen; das andere Hauptwerk, der Discours préliminaire, ist abgedruckt im ersten Bande, S. 175—326; die Briefe an König Friedrich sind in Band XVII und XVIII enthalten.

[1]) Vous avez négligé les faits pour courir après les raisonnemens; devez-vous être étonné d'avoir si peu appris? Werke IV, 221.

[2]) Beiträge zur Kenntnis des Charakters und der Philosophie d'Alemberts. Jenensische Inaug.-Diss. von Max Förster, Hamburg, 1892.

[3]) Zur Entstehung des französischen Positivismus von Georg Misch, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1901, Bd. XIV, S. 1 und 156.

Die Entdeckung, daß bei d'Alembert der Anstoß zur positiven Philosophie Comtes zu suchen ist, wird schon von Förster für sich in Anspruch genommen. Er sagt z. B. S. 88 ff.: „... so finden wir denn auch die Keime der eigenartigsten Lehre des französischen neunzehnten Jahrhunderts, der positiven Philosophie Auguste Comtes, schon im vorhergehenden Jahrhundert. Und wir möchten besonders darauf hinweisen, wie sehr gerade die Lehre d'Alemberts ... sich der positiven Philosophie annähert, so daß wir wohl nicht zu viel behaupten, wenn wir d'Alembert als direkten Vorläufer des Positivismus hinstellen ... Neben der negativen, kritischen Behandlung der großen metaphysischen Probleme, in der d'Alembert zu dem Resultate kommt, daß wir darüber nichts wissen können, und die ihm von vielen Seiten die Bezeichnung eines Skeptikers eingetragen hat, finden wir eine positive Seite in der Weltbetrachtung, die unseres Wissens noch keinem der Bearbeiter d'Alemberts der Beachtung wert erschienen ist. Ein Vergleich dieser mit den Grundprinzipien der positiven Philosophie wird unsere oben aufgestellte Behauptung rechtfertigen. Wir finden bei d'Alembert nicht nur Andeutungen, die auf den Positivismus hinweisen, sondern wir sehen die hauptsächlichsten Züge desselben im Keime vorhanden. Geben wir jetzt zunächst ganz kurz die Prinzipien der positiven Philosophie an."

Diese wichtige Arbeit Försters, die übrigens schon 1896 in Überwegs Grundriß angeführt wird, scheint der Aufmerksamkeit des Herrn Misch entgangen zu sein. Die ersten Hinweise auf d'Alembert als einen der Begründer des Positivismus findet Herr Misch in verschiedenen Abhandlungen Diltheys, die in den Jahren 1890, 1892 (und 1898) erschienen sind. Dilthey sagt in den Beiträgen zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1890, S. 979, vorgetragen am 1. Mai, ausgegeben am 9. September: „Hume, Turgot, d'Alembert und Comte, die Begründer der positiven Philosophie ..." und 1892 in der Abhandlung Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. V, S. 483: „... durch welche er dem von Turgot und d'Alembert schon formulierten Positivismus auf das gesellschaftliche Leben Wirkung zu geben hoffte." Wenngleich diese Hinweise nur ganz beiläufig gemacht werden, so genügen sie doch, um Diltheys Priorität zu beweisen. Andererseits hat aber Förster das Verdienst, selbständig die Stellung d'Alemberts in der Geschichte der Philosophie aufgefunden und klargestellt zu haben. Übrigens ist zu bemerken, daß schon Avezac-Lavigne in seinem Werke Diderot et la société du Baron d'Holbach, Paris, 1875, d'Alembert in Beziehung zum Positivismus gesetzt hat (Förster, S. 95). Noch viel früher sogar hat Condorcet die Philosophie d'Alemberts richtig eingeordnet, wenn er in seinem Éloge de d'Alembert (abgedruckt in den Œuvres de d'Alembert, Bd. I) S. 59 sagt: Dans les différens travaux de l'esprit il proscrivoit avec sévérité tout ce qui ne tendoit pas à la découverte de vérités positives.

[4]) Die Methode seines Schaffens schildert d'Alembert selbst in einem Briefe an Lagrange: Vous êtes étonné que j'aie la patience de revenir si souvent aux mêmes objets. Ce n'est que par ce moyen que j'ai pu faire en ma vie quelque chose de passable, car il n'est pas trop dans la nature de mon esprit de m'occuper de la même chose fort longtemps de suite; je la laisse bientôt, mais je la reprends ensuite autant de fois qu'il me vient en fantaisie, sans me rebuter, et pour l'ordinaire, cette opiniâtreté éparpillée me réussit, lorsque souvent je n'aurais rien gagné par une opiniâtreté trop longtemps continue. Brief vom 7. 8. 1769. Angeführt von W. Ahrens (Scherz und Ernst in der Mathematik, 1904, S. 165).

[5]) 16. November 1717 bis 29. Oktober 1783. — Über d'Alemberts Namen, den man sich bisher nicht erklären konnte, sagt Ségur in der Revue des deux mondes, 1905, Bd. 26, S. 879 folgendes: Lerond (d'Alemberts ursprünglicher Zuname, der Name der Kirche zu St. Jean le Rond, an deren Stufen er als ausgesetztes Kind gefunden wurde), Lerond était devenu d'Aremberg, puis d'Arembert, puis enfin d'Alembert, sans qu'on sache le pourquoi de ces transformations.

[6]) Ce père était le chevalier Destouches, commissaire d'artillerie, que l'on nommait Destouches-Canon pour le distinguer de plusieurs autres Destouches. Ségur, S. 878.

[7]) La marquise de Tencin, 1681—1749. Mme de Tencin quitta, vers 1714, Neuville, et vint à Paris, où son frère l'abbé la mettait à la tête de sa maison. C'est à ce moment que commence cette étroite liaison entre la sœur et le frère, qui n'a pas été à l'abri d'imputations odieuses. ... Elle aimait, dit Duclos, passionément son frère, dont l'avancement devint presque l'objet de toutes ses intrigues ... Les chroniques secrètes du temps lui donnent ensuite pour amants le lieutenant de police d'Argenson, Bolingbroke qui chez elle se rencontra avec le jeune Arouet, le chevalier Destouches ... Un instant elle fut l'une des innombrables maîtresses du régent ... Son salon fut le premier en date, comme peut-être en éclat, de ces réunions littéraires qui furent une des gloires et aussi une des puissances du dix-huitième siècle ... Ce fut au milieu de ces relations agréables qu'elle mourut, à l'âge de soixante-huit ans. E. Asse in der Nouvelle biographie générale von Firmin Didot Frères (1860).

[8]) Mitglied der französischen Akademie wurde er 1753. — Nach der von A. Korn übersetzten Dynamik d'Alemberts (Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften Nr. 106, 1899) wurde übrigens d'Alembert im Jahre 1741 nur adjoint und erst im Jahre 1746 associé der Akademie der Wissenschaften.

[9]) ... je n'ai jamais eu pour point de vue dans mes écrits que ces deux mots, clarté et vérité ... Werke II, S. 5.

[10]) Vergl. J. Bertrand, D'Alembert, sa vie et ses travaux, Revue des deux mondes, Bd. 59, 1865, S. 987 f.

[11]) Das Gay-Lussacische Gesetz wurde erst 1802 bez. 1801 (Dalton) oder 1787 (Charles), jedenfalls nach d'Alembert aufgestellt, während die Frage nach der spezifischen Wärme der Luft und ihrer Wärmeleitungsfähigkeit noch später behandelt wurde.

[12]) Man vergleiche folgende Stelle aus einem Briefe Daniel Bernoullis an Euler (26. 1. 1750): Den Hrn. D'Alembert halte ich für einen großen mathematicum in abstractis; aber wenn er einen incursum macht in mathesin applicatam, so höret alle estime bey mir auf: seine Hydrodynamica ist viel zu kindisch, daß ich einige estime für ihn in dergleichen Sachen haben könnte. Seine pièce sur les vents will nichts sagen und wenn Einer alles gelesen, so weiß er so viel von den ventis, als vorhero. Ich vermeinte, man verlange physische Determinationen und nicht abstracte integrationes. Es fängt sich ein verderblicher goût an einzuschleichen, durch welchen die wahren Wissenschaften viel mehr leiden, als sie avancirt werden, und wäre es oft besser für die realem physicam, wenn keine Mathematik auf der Welt wäre. S. Correspondance mathém. et phys. de quelques célèbres géomètres du 18ème siècle, t. 2 (1843) p. 649/650. Angeführt nach Ahrens, S. 370. Vergl. auch folgende Stelle aus einem Briefe Bernoullis an Euler (Correspondance, p. 603/4): Aus des Hrn. D'Alembert Hydrodynamic hab ich gesehen, daß er in mathesi applicata über die Maaßen schwach ist. Daß er praetendirt fur alle Jahreszeiten die Direction und vim ventorum pro omni climate per formulas difficillimas integrales hergeleitet zu haben, darauf kann ich nichts anderes sagen, als verba sunt, welche der Mathematic mehr Schand als Ehre machen . . . Angeführt nach Ahrens S. 464.

[13]) Ich habe die Petersburger Aufgabe anders ausgesprochen, als es gewöhnlich geschieht. Die scheinbare Sinnlosigkeit der Lösung Bernoullis verschwindet infolgedessen, während die Tatsache, daß d'Alembert sich im Irrtum befand, auf diese Weise mehr hervortritt. (Vergl. die 15. Anmerkung.) — Über die Petersburger Aufgabe handelt der Artikel Moralische Erwartung in der Enzyklopädie der mathem. Wissenschaften, Bd. I, 2, S. 765. Vergl. auch die in dieser Enzyklopädie angeführte Arbeit von E. Czuber, Das Petersburger Problem, Arch. f. Math. 67 (1881) p. 1 und die Kritik Pringsheims in seiner deutschen Ausgabe des Specimen Theoriae novae de mensura sortis, Petrop. Comm. 5 (1738) Lpzg., 1896.

[14]) Nach Joh. Tropfke (Geschichte der Elementarmathematik, Bd. 2, S. 358) sind die einschlägigen Stellen bei d'Alembert die folgenden: Opuscules mathém., Paris, 1761—1780, Bd. 2, S. 1—25; IV, S. 73 ff., S. 283 ff., VII, S. 39 ff.

[15]) Es sei darauf hingewiesen, daß ich hier lediglich der Darstellung des Mathematikers Bertrand gefolgt bin. Bei ihm heißt es so a. a. O. S. 1002 f.: Malgré les travaux de Pascal, d'Huyghens et de Jacques Bernoulli, d'Alembert refuse d'accepter leurs principes sur la théorie des chances, et de voir dans le calcul des probabilités une branche légitime des mathématiques. Le problème qui fut le point de départ de ses doutes et l'occasion de ses critiques est resté célèbre dans l'histoire de la science sous le nom de „Problème de Saint-Pétersbourg". On suppose qu'un joueur, Pierre, jette une pièce en l'air autant de fois qu'il faut pour amener face. Le jeu s'arrête alors et il paie à son adversaire, Paul, un franc s'il a suffi de jeter la pièce une fois, deux francs s'il a fallu la jeter deux fois, quatre francs, s'il y a eu trois coups, puis huit francs, et ainsi de suite en doublant la somme chaque fois que l'arrivée de face est retardée d'un coup. On demande combien Paul doit payer équitablement en échange d'un tel engagement?

Le calcul fait par Daniel Bernoulli, qui avait proposé le problème, et conforme aux principes admis par tous les géomètres, à l'exception du seul d'Alembert, exige que l'enjeu de Paul soit infini . . .

L'esprit de d'Alembert, embarassé dans ce paradoxe, ne craignit pas de condamner les principes, indubitables pourtant, qui y conduisent, en proposant, pour en nier la rigueur et en contester l'évidence, les raisonnemens les moins fondés et les plus singulières objections . . . Dans cette discussion . . . d'Alembert se trompe complétement et sur tous les points. Son esprit, toujours prêt à s'arrêter, en déclarant impénétrable tout ce qui lui semble obscur, était plus qu'un autre exposé au péril de condamner légèrement les raisonnemens si glissans et si fins du calcul des chances.

[16]) Es möchte an dieser Stelle angebracht sein, auf einen bemerkenswerten Laplacischen Ausspruch über die Wahrscheinlichkeitsrechnung hinzuweisen. Die Berechnung der Wahrscheinlichkeiten, sagt Laplace, hängt von so feinen Erwägungen ab, daß es nicht überraschen darf, wenn zwei Bearbeiter derselben Aufgabe zu verschiedenen Ergebnissen kommen.

[17]) Originalität! Besonders in diesem Punkte weichen die älteren Schriftsteller in ihrem Urteil über d'Alembert von den neueren ab. Hierzu Förster S. 69 f.:

„Wir haben uns bis jetzt durchaus in den Bahnen bewegt, welche die Philosophie durch den Einfluß Lockes in Frankreich eingeschlagen hat. D'Alemberts Ansichten entbehren darin eigentlich der Individualität; jeder Satz des bisher besprochenen Teiles hätte auch von anderen Zeitgenossen geschrieben werden können. Dem Umstande, daß d'Alembert nicht ganz in literarischen Interessen aufging, daß er sich neben dieser Tätigkeit noch einer ernsten wissenschaftlichen Arbeit auf dem Gebiete der Mathematik und theoretischen Physik befleißigte, haben wir es zu verdanken, daß seine Philosophie eine neue, originelle Wendung nimmt. Sie zieht nämlich die Mathematik und die Naturwissenschaften als integrierende Bestandteile in ihr Gebiet hinein. Damiron, welcher d'Alemberts Philosophie überhaupt Wahrheit, Fruchtbarkeit, Größe und Originalität abspricht, sagt über den in Rede stehenden Teil: „Man begreift, daß ich ihm (d'Alembert) in diese verschiedenen Zweige des menschlichen Wissens nicht zu folgen brauche, welche genau genommen (proprement) nicht mehr zum Bereich der Philosophie gehören, denn sie haben nicht den Geist, sondern die Materie zum Gegenstand: ich würde überdies hier ein wenig kompetenter Richter sein." Damiron hat sich doch entschieden hier die Sache zu leicht gemacht. Wenn er einmal d'Alembert einer so eingehenden Besprechung würdigte, wie er es getan hat, so hätte er mindestens, wenn ihm die Aufnahme dieser Gebiete von seinem philosophischen Standpunkte aus unzulässig erschien, eine begründete Ablehnung geben müssen. Um so mehr, als zu der Zeit, wo seine Arbeit erschien (1858), die Philosophie Auguste Comtes ihm wenigstens bekannt sein mußte. Auch andere Bearbeiter d'Alemberts haben gerade auf diese Seite wenig Wert gelegt."

Der Titel der Arbeit Damirons ist: Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au dixhuitème siècle, Paris, 1858.

Als Beispiel dafür, wie abfällig d'Alembert beurteilt worden ist, sei neben Damiron ein englischer Autor angeführt.

Henry, Lord Brougham, Lives of Philosophers of the Time of George III, London, 1855, S. 455: But it is not only from defective taste and insufficient knowledge, that d'Alemberts literary works fall so immeasurably below his scientific. They are in general extremely slight and superficial. His capacity of deep thought nowhere appears . . . no force is put forth, no difficulty is grappled with: nothing original or striking appears in the views taken . . . The „great facility", or quickness, which has been already noted as characterizing his geometrical capacity, had a fatal effect[17a] when he deviated into lighter studies: it lulled his attention asleep and prevented the severe labour which great works in the belles-letters demand, as in every other department of human exertion. All his writings are more or less slight and insufficient. By far the most elaborate are the Discourse in the „Encyclopédie" and the „Elements of Philosophy"; but the first of these must be confessed to fail from the radical defect of its fundamental principles, and the second, though superior, does not rise much above mediocrity, nor leave on the mind any lively or lasting impression.

Als weiteres Beispiel diene eine Stelle aus dem Artikel d'Alembert der Allgem. Encycl. der Wissenschaften und Künste, herausgegeben von Ersch und Gruber, 1819:

„Nachdem er mehr wie 10 Jahre mit Ruhm auf dem Gebiete der Mathematik gearbeitet hatte, erwählte er sich ein anderes Feld, das der Philosophie und der Literatur, worin er ohne Gründlichkeit und Tiefe durch den blendenden Schein seiner Diktion[17b]) und gefälligen Darstellung ein seichtes System des kalten Verstandes geltend machte, welches unter dem Schein, Vorurteile und Irrtümer auszurotten, alles Interesse für Moral, Religion und Wissenschaft zernichtete."

Von dem Discours wird gesagt: „D'Alembert erscheint in jener Abhandlung als ein Gelehrter, der nur eine seichte Ansicht von Philosophie hatte, indem er dem Empirismus des Locke huldigte, die Metaphysik als eine Erfahrungsseelenlehre, die Moral als eine Wissenschaft von dem Nützlichen, und überhaupt alle Wissenschaften aus dem niederen Standpunkte des Nützlichen, als Mittel, gewisse physische Bedürfnisse zu befriedigen, aus den Sinnenvorstellungen und durch eine gewisse Bearbeitung des Verstandes entstanden, betrachtete, ohne die höheren Bedürfnisse, Ansichten und Foderungen, welche in der Vernunft gegründet sind, zu berücksichtigen. Der Mensch wird hier zu einem bloßen Naturwesen gemacht und seine höhere Würde verleugnet. Dem Titel nach wird noch Moral, natürliche Theologie, ja selbst eine offenbarte Theologie und Religion anerkannt: allein in der Behauptung, daß alle Vorstellungen und Erkenntnisse aus der Empfindung entspringen und in der Gründung der Moral auf den Begriff des Nutzens, war doch der feste Grund der vernünftigen Anschauungen von Gott, Unsterblichkeit, Tugend und Recht untergraben." Artikel von Tennemann.

17a) D'Alembert war allerdings von der logique lente et timide des mathématiciens (Werke II, S. 119) nicht angekränkelt. Vergl. z. B. folgende Stelle: mais le comble de l'erreur seroit d'imaginer que l'essence des démonstrations

consistât dans la forme géométrique qui n'en est que l'accessoire et l'écorce (S. 75); auch hat er wohl seinen eigenen Rat befolgt de conserver à l'esprit sa flexibilité en n'e le tenant point toujours courbé vers les lignes et les calculs et en tempérant l'austérité des mathématiques par des études moins sévères (S. 79).

[17b]) Voltaire schreibt ihm: Je vous regarde comme le premier écrivain du siècle. — Bemerkenswert ist übrigens der Gegensatz, den seine wenig eleganten mathematischen Entwicklungen zu seinem glänzenden Stil bilden. Vergl. die Vorlesungen über Geschichte der Mathematik von M. Cantor (Bd. III, 1898), wo es heißt (S. 565): „D'Alembert, ein Mathematiker, der an Tiefe des Geistes keinem der Zeitgenossen nachsteht, dessen Darstellungsgabe dagegen, insbesondere, wenn man in der Lage ist, inhaltlich verwandte Arbeiten von D'Alembert und Euler zu vergleichen, das Lob großer Klarheit und Verständlichkeit kaum erwerben dürfte . . ." und (S. 711 f.): D'Alembert gab nämlich dort seine später so berühmt gewordene Herleitung der Taylorschen Reihe mittels partieller Integrationen . . . Die auf einander folgenden Differentialquotienten von φ (z) nach z nennt D'Alembert alsdann Δ (z), Γ (z), Ψ (z) mit systemloser und dadurch wenig durchsichtiger Auswahl der Funktionalbuchstaben, wie denn überhaupt Klarheit der Darstellung niemals eine hervorstechende Eigenschaft D'Alemberts gewesen ist."

Interessant ist die Erklärung, die J. Bertrand (D'Alembert, 1889, S. 55) von dem Gegensatze gibt, den d'Alemberts mathematischer Stil mit seinem literarischen Stile bildet: D'Alembert, dans ses écrits mathématiques, manque d'élégance et de clarté. Comment ce savant universel, nourri aux études classiques, habile à disserter spirituellement et avec éloquence sur les sujets les plus divers, cet écrivain célèbre pour la vigueur et la précision de son style, perd-il son habileté et sa grâce en rédigeant ses belles découvertes? Je hasarderai une explication. D'Alembert à aucune époque de sa vie n'a voulu être professeur. Angeführt nach Ahrens, S. 308.

[18]) So sagt er von Leibniz: . . . mais moins sage que Locke et Newton, il ne s'est pas contenté de former des doutes, il a cherché à les dissiper, et de ce côté-là il n'a peut-être pas été plus heureux que Descartes (Werke I, S. 279). Und weiter heißt es: Il en a été de Locke à-peu-près comme de Bacon, de Descartes, et de Newton. Oublié longtemps pour Rohaut et pour Regis . . . (S. 284).

[19]) Vergl. W. Wundt (Einleitung in die Philosophie, 1904, S. 293): Auf seine eigene Zeit hat die von Hume entwickelte Erkenntnistheorie des reinen Empirismus nur wenig eingewirkt. Namentlich ist die Naturwissenschaft zunächst von ihr kaum berührt worden. Sie blieb in der Mehrzahl ihrer Vertreter bei dem in Lockes Philosophie zum Ausdruck gekommenen reflektierenden Empirismus stehen, der ja im wesentlichen auch die Anschauung eines Galilei und Newton gewesen war . . . Nur einzelne hervorragende mathematische Denker, wie d'Alembert, gelangten durch die eigene kritische Prüfung der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe zu einer ähnlichen skeptischen Stellung wie Hume. Bezeichnend ist in dieser Beziehung namentlich die Kritik, die d'Alembert an dem Kraftbegriff übte. Sie entspricht vollkommen Humes Kritik

des Kausalbegriffs und nimmt den in unserer Zeit an ähnliche Betrachtungen geknüpften Gedanken einer rein deskriptiven Behandlung der sogenannten erklärenden Naturwissenschaften, namentlich der Mechanik, bereits voraus.

[20]) Hier sei bemerkt, daß jenes Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω, das Misch (S. 13) auf den ganzen literarischen Zeitabschnitt beziebt, dem d'Alembert angehörte, keineswegs von d'Alemberts philosophischen Schriften gilt, die sogar in ihren mathematischen Teilen dem Laien sehr weit entgegen kommen.

[21]) Brougham, S. 431: Indeed a great change had taken place in his manner of life, before either the Prussian monarch, or the Russian became suitors for his favour. The society in which he now lived was one to which he had, about the year 1744, been introduced, and of which he soon became an intimate and esteemed member.

In dieser Gesellschaft, dem Salon der Frau du Deffant, lernte er Julie de Lespinasse[21a]) (1732—1776) kennen, deren Treulosigkeit ihm die letzten Lebensjahre so verbitterte, daß er sterbend fand, que la vie ne vaut pas un regret (Bertrand, 1865, S. 1006). Sein Verhältnis zur Lespinasse ist zu interessant, als daß ich hier die Geschichte seiner unglücklichen einzigen Liebe nicht wenigstens mit einigen Anführungen verfolgen möchte:

(Bertrand, 1865, S. 1004 f.) Mme Du Deffant, femme spirituelle et sensée, mais d'un caractere un peu tyrannique, avait pour demoiselle de compagnie Mlle de Lespinasse, fille naturelle de l'un de ses parens. Par les grâces de son esprit, le charme et la vivacité de son intelligence, cette jeune fille avait su conquérir, malgré son humble situation, un rôle presque égal à celui de la maitresse de la maison. Les amis de Mme Du Deffant, devenus les siens, vinrent bientôt pour elle seule à l'heure où sa vieille maitresse n'était pas visible. Des que Mme Du Deffant s'en aperçut, elle congédia Mlle de Lespinasse, en rompant avec elle sans retour (im Jahre 1764) et demandant impérieusement à ses amis de punir par leur abandon un tort dont ils étaient seuls coupables. D'Alembert, sans hésiter, se déclara pour Mlle de Lespinasse et continua de la voir tous les jours. S'apercevant bientôt après pour la première fois, à l'âge de quarante-sept ans, que son logement chez Mme Rousseau (dies war seine Pflegemutter) était incommode et malsain, il alla, par ordre du médecin, s'établir rue Bellechasse, dans un appartement que son amie consentit à partager (über diesen bedeutungsvollen Wohnungswechsel siehe die Lettres de Mlle de Lespinasse, herausg. von G. Isambert, Paris, 1876, S. XXI).

Lasse ich hier Brougham weiter erzählen (S. 433—436): . . . No one whispered a syllable of suspicion[21b]) respecting a connection which all were fully convinced could only be of the most innocent kind: and he continued to reside in the same apartment during the remaining twelve years of her singular life . . . D'Alembert was so completely the dupe of his passion for her, that she made him the confidant of hers for Mora (dessen Liebesbriefe er ihr von der Post holte) . . .

In his „Addres to her Manes" and his „Address at her Tomb", we find him distinctly complaining that she had deceived him, and made him believe for eight years and upwards that she loved him, when he discovered, by a

paper left for him to read after her death, that all the time she really loved another . . .

The fancy of this susceptible lady for Guibert was equally well known. D'Alembert saw these demonstrations of love as well as every one else: but she continued to make him believe that they were not real indications of passion. This he tells us plainly himself. It remains to explain, what he took them for; and no one can easily suppose that he was not made to believe they were connected with a plan of obtaining for her a settlement in life by marriage. The certificate which he obtained from Lorry (einem berühmten Arzte) to make Mora revisit Paris it of itself a proof that such was the project, and that to this project d'Alembert was privy.

21a) Über Julie de Lespinasse handelt Ségur in dem unter 5) angeführten Aufsatze.

21b) In ganz anderem Verdacht hatte man ihn! Vergl. Isambert, S. XXII: Le géomètre „qu'on soupçonnait beaucoup", suivant la curieuse périphrase de Grimm, „d'avoir été dispensé par la nature de faire à la philosophie le sacrifice cruel qu'Origène crut lui devoir" . . .

22) Hier seien einige Charakterzüge und Beurteilungen seines Charakters herausgestellt:

Condorcet, a. a. O. S. 123 f.: . . . il ne parla de l'illustre Euler à un grand roi dans les Etats duquel Euler vivait alors, que pour lui apprendre à le regarder comme un grand homme; et même un sacrifice d'amour-propre, que l'exacte équité n'eût pas exigé, ne lui coûta point pour faire rendre justice à un rival, dont le génie s'exerçant sur une seule science, ne pouvoit frapper ceux à qui cette science étoit étrangère. Lorsque Euler retourna en Russie, d'Alembert, consulté par le même prince, lui proposa de réparer cette perte en appelant à Berlin M. de la Grange: et ce fut par lui seul qu'un souverain qui l'estimoit, apprit qu'il existoit en Europe des hommes qu'on pouvoit regarder comme ses égaux.

Vergl. hiermit eine Stelle aus dem Briefe d'Alemberts an Voltaire vom 3. März 1766: Le professeur Euler est un homme très-peu amusant, mais un très-grand géomètre (angeführt nach Ahrens, S. 290).

Condorcet sagt weiter (S. 127 f.): Le caractère de d'Alembert étoit franc, vif et gai, il se livroit à ses premiers mouvemens, mais il n'en avoit point qu'il eût intéret de cacher. Dans ses dernières années, une inquiétude habituelle avoit altéré sa gaieté, il s'irritoit facilement, mais revenoit plus facilement encore; cédoit à un mouvement de colère, mais ne gardoit point humeur; malgré la tournure quelquefois maligne de son esprit, on n'a jamais eu à lui reprocher la plus petite méchanceté, et il n'a jamais affligé, même ses ennemis, que par son mépris et son silence.

Von dem Portrait de l'auteur fait par lui-même (1760) bemerkt Förster (S. 12 f.): „Das ganze Schriftstück, das an eine nicht genannte Dame gerichtet ist, macht einen durchaus aufrichtigen Eindruck, es ist mit stolzem Selbstbewußtsein geschrieben, aber d'Alembert streicht niemals besonders gute Eigenschaften heraus".

Was Förster stolzes Selbstbewußtsein nennt, bezeichnet Daniel Bernoulli in Briefen an Euler als dreiste Selbstzufriedenheit:

. . . Unterdessen hat mich dies bewogen, schreibt Bernoulli, mir obbemeldte Werke anzuschaffen, und hab mit Verwunderung gesehen, daß außer einigen wenigen Sachen in seiner Hydrodynamica nichts als eine impertinente suffisance hervorleuchte. (Brief vom 7. Juli 1745.)

Ferner sagt er: Wenn es bei Hrn. Maupertuis stünde, so würden Ew. und Herr Clairaut nur Dii minorum gentium seyn, und Herr D'Alembert als ein Apollo, von welchem alle Wissenschaften, als der wahren source, herfließen, erhoben werden; da es doch bei mir stünde, ihn wegen seiner Hydrodynamic allen Leuten zum Gespött zu machen. Ich werde . . . aber vielmehr seine wahren mérites . . . admirieren, als seine lächerlich suffisance, welche ich seiner Jugend zuschreibe, relevieren, sonderlich da ich vorsehe, daß er auch in dem, was ihm dato mangelt, ein großer Mann werden wird. (Beide Stellen nach Ahrens, S. 363 f.)

Den Teil seines Werkes, der dem Charakter d'Alemberts gewidmet ist, beschließt Förster folgendermaßen: Wir haben diesen ganzen Abschnitt vielleicht etwas lang ausgedehnt, aber wir sind dazu bewogen worden, weil keiner der Schriftsteller, die sich mit d'Alemberts Leben beschäftigt haben, auf diese Verdächtigungen eingegangen ist, und es uns als eine Ehrensache erschien, d'Alembert von dem Makel zu befreien, der ihm nun schon ein Jahrhundert hindurch von den Biographen Rousseaus angeheftet ist (S. 35 f.).

Brougham, S. 392: When he became famous his mother's vanity led her to desire his intimacy, a step which natural affection had not suggested. Discovering to him the secret of his birth, she would have had him come and live with her. But he plainly said he regarded the nurse as his mother, and only saw a stepmother in Mme Tencin.

Diese hübsche Erzählung möchte allerdings als Anekdote erscheinen, wenn man Cantors Geschichte der Mathematik nachschlägt (Bd. III, S. 490). Mit Berufung auf Marie, Histoire des sciences mathématiques et physiques, VIII, 172—174 sagt Cantor: „. . . wenn auch von anderer Seite die ganze Aussetzungsgeschichte angezweifelt wird. Sicher ist, daß D'Alembert die Frau, welche ihn auferzog, für seine wirkliche Mutter hielt, daß er dagegen seine tatsächliche Mutter, eine Frau von Tencin, niemals kennen lernte."

Bei Brougham heißt es weiter auf Seite 394: Perfectly tranquil, without a thought of wealth or power or distinction, his whole enjoyments of an intellectual cast, his existence was as entirely that of a philosopher as ever fell to the lot of any one in ancient or in modern days.

Bertrand (1865, S. 998) sagt in bezug auf d'Alemberts Stellung zu religiösen Fragen:

Quoique ce double visage soit peu digne du caractère noble et franc qu'il montra en tant d'occasions . . . und weiter: D'Alembert cependant est un apôtre fort tiède: malgré la violence de ses paroles, son cœur est au fond paisible et sans fiel: l'esprit de force lui manque pour soutenir un long combat. Sans rechercher la faveur, il craint la persécution, et voudrait bien renverser le temple, mais sans être comme Samson, écrasé dans sa chute.

Nichts bezeichnet übrigens d'Alemberts Standpunkt der Kirche gegenüber so gut wie Voltaires bekannte Aufforderung Ecrasez l'infâme, die sich in einem Briefe an d'Alembert findet.

Brougham, S. 430: (1752 bot ihm Friedrich ein Jahresgehalt von 10000 Mark an.) D'Alembert refused this handsome offer, on the ground of his whole enjoyment being the society of his friends in the Parisian circle to which he belonged; and of his somewhat excessive fear of any connection which should interfere with, or put in jeopardy, the perfect freedom so essential to his happiness — a feeling so strong in him, that his friends used to say he was „the slave of his own liberty". — Und S. 431:

The Empress of Russia, in 1762, desired him to undertake the superintendence of her son's education — the Czarowitch, afterwards the Emperor Paul. The appointments were £ 4000 a year, with residence in the palace. But still he preferred Paris „the air of which agreed with his tastes and habits . . ." (Ségur gibt als Grund der Weigerung, d'Alemberts Liebe zu Julie de Lespinasse an).

Man hat von einer freiwilligen Armut d'Alemberts gesprochen. Das könnte zu falscher Auffassung verleiten. Hätte Schopenhauer ihm auch wohl aus der Seele gesprochen mit Lucians Versen

Πλουτος ό της ψυχης πλουτος μονος εστιν αληθης,
Τ'αλλα δ' εχει ατην πλειονά των κτεανων,

so darf man doch nicht übersehen, daß d'Alembert sich ganz stattliche Einkünfte verschafft hat. Sein Einkommen belief sich schließlich auf 18000 M. jährlich. Siehe Oeuvres et correspondances inédites de d'Alembert, herausg. von M. Charles Henry, Paris, 1887, S. 337.

[23]) In späteren Jahren, wahrscheinlich in der Zeit von 1763—66, als Hume zum zweiten Male in Frankreich weilte, bahnte sich ein freundschaftliches Verhältnis zwischen beiden an, das bis zum Tode Humes dauerte.

[24]) Von der Unvollkommenheit der Sprachen sagt d'Alembert (Werke II, S. 57): . . . Leur imperfection, en ce qu'elles rendent presque toutes les idées intellectuelles par des expressions figurées, c'est-à-dire par des expressions destinées dans leur signification propre à exprimer les idées des objets sensibles; et marquons en passant, que cet inconvénient, commun à toutes les langues, suffiroit peut-être pour montrer que c'est en effet à nos sensations que nous devons toutes nos idées, si cette vérité n'étoit pas d'ailleurs appuyée de mille autres preuves incontestables.

Werke I, S. 185 heißt es: . . . d'où il s'ensuit que c'est à nos sensations que nous devons toutes nos idées.

[25]) D'Alembert, Werke II, S. 124: Nos idées sont le principe de nos connoissances, et ces idées ont elles-mêmes leur principe dans nos sensations; c'est une vérité d'expérience.

[26]) Die Frage nach der eigenen Existenz wird noch kürzer als bei Locke behandelt. Werke I, S. 186 f.: La première chose que nos sensations nous apprennent, et qui même n'en est pas distinguée, c'est notre existence.

[27]) Hierzu Werke II, S. 158: Observons cependant à cette occasion, que si on établissoit la différence de nos sens sur celle de nos sensations, il faudroit admettre bien plus de cinq sens, même en ne mettant pas de ce nombre celui que Bacon et d'autres philosophes après lui ont appelé le sixième sens, je veux dire le sens physique de l'amour ... Les sensations que nous acquérons ou que nous pouvons acquérir en touchant un corps, comme celle du froid, du chaud, du sec, de l'humide, etc., sont aussi différentes de la sensation du toucher même, que la sensation du gout, quoique cette dernière sensation dépende aussi du toucher.

[28]) Werke II, S. 129: Quand quelque partie de notre corps en touche une autre, notre sensation est double; elle est simple et sans réplique quand nous touchons un corps étranger. En voilà assez pour distinguer le „nous" et pour reconnoitre d'abord en général la différence de ce qui est nôtre d'avec ce qui ne l'est pas.

[29]) Werke II, S. 127: ... la grande question de l'existence des objets extérieurs. Elle en renferme trois autres qu'il ne faut pas confondre. Comment concluons-nous de nos sensations l'existence de ces objets? Cette conclusion est-elle démonstrative? Enfin comment parvenons-nous, par ces mêmes sensations, à nous former une idée des corps et de l'étendue?

[30]) Werke II, S. 176: Locke a démontré, et bien d'autres après lui, que toutes nos idées purement intellectuelles et morales, viennent de nos sensations.

[31]) Z. B. Werke II, S. 130.

[32]) Dieser innere Sinn dürfte, wenigstens sofern ihm die Magengegend als Hauptsitz zugewiesen wird, als eine Eigenheit der zarten Körperkonstitution unseres Philosophen aufzufassen sein: vergl. hierzu den Bericht Condorcets (D'Alemberts Werke I, S. 130): La constitution de d'Alembert étoit naturellement foible; le régime le plus exact, l'abstinence absolue de toute liqueur fermentée, l'habitude de ne manger que seul d'un très-petit nombre de mets sains et apprêtés simplement, ne purent le préserver d'éprouver avant l'âge les infirmités et le dépérissement de la vieillesse: il ne lui restoit depuis longtemps que deux plaisirs, le travail et la conversation: son état de foiblesse lui enlevoit celui des deux qui lui étoit le plus cher; cette privation altéra un peu son humeur ... on le croyoit accablé par la douleur et on ignoroit qu'il en employoit les intervalles à discuter quelques questions mathématiques qui avoient piqué sa curiosité, à perfectionner son histoire de l'Académie, à augmenter sa traduction de Tacite et à la corriger.

Vergl. ferner d'Alemberts Brief an Friedrich vom 17. September 1764: ... Pythagore, auquel vous me faites l'honneur, Sire, de me comparer, quoique indigne, et avec qui je n'ai rien de commun que de n'oser manger des fèves (à la vérité par de meilleures raisons que lui) ce Pythagore. ... (Nach Ahrens, S. 88f.) Weiter nach Ahrens (S. 87) aus einem Briefe d'Alemberts an Friedrich (19. Mai 1766): J'ose assurer V. M. que M. de la Grange remplacera très-bien M. Euler ... Je me tiens trop heureux d'avoir pu réussir dans cette négociation, et procurer à V. M. et à son Académie un si exellent sujet. Cet événement répand dans mon âme une satisfaction dont je n'ai pas joui depuis longtemps, et je suis sûr que mon estomac s'en ressentira.

[33]) Werke II, S. 159 f.

[34]) C'est vers la région de l'estomac que ce sens interne paroît surtout résider. Nous pouvons nous en assurer dans les émotions vives de l'ame de quelque espèce qu'elles soient: l'effet de ces émotions vives porte presque toujours sur cette région, et nous fait éprouver dans les parties qui en sont voisines, une pesanteur, une dilatation, un resserrement, en un mot une impression sensible, et différente suivant la nature de l'émotion qui l'a occasionnée. A. a. O.

[35]) Werke I, S. 229.

[36]) Werke II, S. 126: L'examen de l'opération de l'esprit qui consiste à passer de nos sensations aux objets extérieurs, est évidemment le premier pas que doit faire la métaphysique.

[37]) Werke I, S. 187 f.: En effet, n'y ayant aucun rapport entre chaque sensation et l'objet qui l'occasionne, ou du moins auquel nous le rapportons, il ne paroît pas qu'on puisse trouver par le raisonnement de passage possible de l'un à l'autre.

Werke II, S. 155 f.: Cette conclusion, dira-t-on peut-être, n'est pas exacte; tout ce que nous pouvons conclure de la manière différente dont les parties de l'étendue nous affectent, c'est qu'il y a des parties de nous mêmes qui sont permanentes et d'autres qui sont variables . . . nos sensations ne nous démontrant point en rigueur qu'il y a des êtres différens de nous . . .

[38]) Werke II, S. 188: Jugeons donc, sans balancer, que nos sensations ont en effet hors de nous la cause que nous leur supposons. . . .

[39]) Werke II, S. 133: Ce qu'il y a de très-singulier, c'est que des philosophes estimables, tels que Malebranche, ne se soient abstenus de nier l'existence de la matière que par la crainte de contredire la révélation, comme si la révélation n'étoit pas appuyée sur cette existence; réduisez un incrédule à nier qu'il y ait des corps, il aura bientôt honte de l'être, s'il n'est pas tout-à-fait insensé. Chez le commun des philosophes chrétiens, c'est la raison qui défend la foi; ici par une disposition d'esprit singulière, c'est la foi de Malebranche qui a mis à couvert sa raison, et qui lui a épargné l'absurdité la plus insoutenable.

[40]) Werke II, S. 134 f.: La seule réponse raisonnable qu'on puisse opposer aux objections des sceptiques contre l'existence des corps, est celle-ci. Les mêmes effets naissent des mêmes causes; or supposons pour un moment l'existence des corps, les sensations qu'ils nous feroient éprouver ne pourraient être ni plus vives, ni plus constantes, ni plus uniformes que celles que nous avons, donc nous devons supposer que les corps existent. [40a]) Voilà jusqu'où le raisonnement peut aller en cette matière, et où il doit s'arrêter. L'illusion dans les songes nous frappe sans doute aussi vivement que si les objets étoient réels; mais nous parvenons à découvrir cette illusion, lorsqu'à notre réveil nous nous apercevons que ce que nous avons cru voir, toucher ou entendre, n'a aucun rapport ni aucune liaison, soit avec le lieu où nous sommes, soit avec ce que nous nous souvenons d'avoir fait auparavant. Nous distinguons donc la veille du sommeil par cette continuité d'actions qui pendant la veille se suivent et s'occassionnent les unes les autres; elles forment une chaîne

continue que les songes viennent tout-à-coup briser ou interrompre, et dans laquelle nous remarquons sans peine les lacunes que le sommeil y a faites. Par ces principes on peut distinguer dans les objets l'existence réelle de l'existence supposée.

[40a]) Es ist bemerkenswert, daß d'Alembert, der, wie weiter unten gezeigt wird, strenger Determinist ist, sich eines ganz ähnlichen Schlusses bedient zum Beweise der Willensfreiheit, an die er in Wirklichkeit gar nicht glaubt!

Werke II, S. 184: En un mot la seule preuve dont cette vérité soit susceptible, est analogue à celle de l'existence des corps: des êtres réellement libres n'auroient pas un sentiment plus vif de leur liberté que celui que nous avons de la nôtre; nous devons donc croire que nous sommes libres.

Förster, S. 55f.: d'Alembert gibt in den Briefen folgende Erklärung: „Der Mensch ist frei, in dem Sinn, daß in den nicht maschinellen Handlungen er sich bestimmt, aus sich selbst und ohne Zwang; aber er ist es nicht, in dem Sinn, daß, wenn er sich selbst bestimmt, selbst, freiwillig und durch eigene Wahl, er stets eine Ursache hat, die ihn dazu bringt, sich zu bestimmen und die Wage auf die Seite ausschlagen läßt, auf welche er sich stellt (Brief vom 2. Aug. 1770). Diese Ursache liegt in der notwendigen Verfassung unserer Organe und in den zwingenden Wirkungen außer uns befindlicher Wesen (Brief vom 30. November 1770)."

[41]) Werke II, S. 132f.: La meilleure réponse à ce pyrrhonien décidé, est celle de Diogène à Zénon: Il faut ou l'abandonner à sa bonne foi ou le laisser vivre et raisonner avec des fantômes.

Daß diese Stelle sich wirklich gegen Berkeley richtet, geht aus einer interessanten Anmerkung, die d'Alembert hier gibt, deutlich hervor: Les principaux argumens contre l'existence des corps sont développés fort au long dans un ouvrage de Berkeley, qui a pour titre: Dialogues entre Hilas et Philonoüs. . . . A la tête de la traduction française qu'on en a faite, on a mis une vignette allégorique, ingénieuse et singulière. Un enfant voit sa figure dans un miroir, et court pour la saisir, croyant voir un être réel. Un philosophe placé derrière l'enfant paroit rire de sa méprise; et au bas de la vignette on lit ces mots adressés au philosophe: Quid rides? fabula de te narratur.

[42]) An anderer Stelle allerdings verwahrt er sich gegen solchen Vorwurf: En effet que répondre à un critique qui m'accuse ... d'avoir regardé les corps comme cause efficiente de nos sensations, quoique j'aye dit expressément qu'ils n'ont avec nos sensations aucun rapport (Werke I, S. 178f.). Wir haben hier einen der gar nicht seltenen Widersprüche in seiner Lehre vor uns. Überhaupt sei bemerkt, daß d'Alembert häufig schwer zu fassen ist. Nicht nur drückt er sich oft recht gewunden aus, z. B. wenn er seine Ansicht vom Raum vorträgt und auf die Frage, gibt es einen Raum, mit Ja und Nein antwortet, er verbirgt auch seine wahre Meinung (z. B. in den religiösen Fragen; vergl. auch Anm. 40a) und stimmt nicht überall mit sich selbst überein. Ein Beispiel möge die letzte Behauptung bestätigen. Unter connaissances de faits versteht d'Alembert (Werke II, Cap. III) ein durch unsere äußeren Sinne erworbenes Wissen: La philosophie n'est autre chose que l'application de la raison aux

différens objets sur lesquels elle peut s'exercer. Des élémens de philosophie doivent donc contenir les principes fondamentaux de toutes les connoissances humaines; or ces connoissances sont de trois espèces, ou de faits, ou de sentiment, ou de discussion.

An folgenden Stellen bedeuten die Ausdrücke vérité de fait und science des faits soviel wie objektive Wahrheit und Wissenschaft der Tatsachen (Werke II, S. 127): La première de ces questions ayant pour objet une vérité de fait, c'est-à-dire, la conclusion que nous tirons de nos sensations à l'existence des objets, la solution en est susceptible de toute l'évidence possible (Werke II, S. 30f.): La philosophie . . . est la science des faits, ou celle des chimères.

Ganz anders ist nun aber science des faits zu übersetzen an einer Stelle in der Vorrede zum dritten Band der Enzyklopädie, wo er die durch Lektüre und den Verkehr mit den anderen Menschen erworbenen Kenntnisse bedeutet (Werke I, S. 363): Les matières que ce dictionnaire doit renfermer sont de deux espèces, savoir les connoissances que les hommes acquièrent par la lecture et par la société, et celles qu'il se procurent à eux-mêmes par leurs propres réflexions; c'est-à-dire en deux mots, la science des faits et celle des choses. Quand on les considère sans aucune attention au rapport mutuel qu'elles doivent avoir, la première de ces deux sciences est fort inutile et fort étendue, la seconde fort nécessaire et fort bornée, tant la nature nous a traités peu favorablement . . . Réduit à la science des choses, ce dictionnaire n'eût été presque rien; réduit à celle des faits, il n'eût été dans sa plus grande partie qu'un champ vide et stérile: soutenant et éclairant l'un par l'autre, il pourra être utile sans être immense.

[43]) Werke II, S. 135: La troisième question, comment nous parvenons à nous former une idée des corps et de l'étendue, renferme des difficultés encore plus réelles, et même en un certain sens insolubles.

[44]) Werke II, S. 135f.: . . . mais comment nous donne-t-il (nämlich der Tastsinn) l'idée de cette contiguité de parties, en quoi consiste proprement la notion de l'étendue? voilà sur quoi la philosophie ne peut nous fournir, ce me semble, que des lumières fort imparfaites. C'est que nous ne pouvons remonter jusqu'aux perceptions simples qui sont les élémens de cette perception multiple, comme nous ne pouvons remonter aux élémens de la matière, c'est que toute perception primitive, unique et élémentaire, ne peut avoir pour objet qu'un être simple; et qu'il nous est aussi impossible de concevoir comment l'assemblage d'un nombre fini ou infini de perceptions simples produit une perception composée que de concevoir comment un être composé peut se former d'êtres simples . . . Ainsi l'essence de la matière, et la manière dont nous en formons l'idée, restera toujours couverte de nuages. Nous pouvons conclure de nos sensations qu'il y a des êtres hors de nous; mais cet être que nous appelons matière est-il semblable à l'idée que nous nous en formons? c'est ce que nous devons nous résoudre à ignorer.

[45]) Werke II, S. 163f.: Bien loin de prétendre tout reduire à la matière, plus j'approfondis la notion que je m'en forme, plus cette notion me paroît un abyme d'obscurités . . . De bonne foi, avons-nous même une idée claire

de ce que c'est que substance? . . . la substance ne sera plus qu'un mot que vous prononcerez. Pour le faire sentir par un exemple, demandons aux philosophes ce que c'est la matière. Ils nous dirons que c'est une substance étendue et impénétrable. Otez l'impénétrabilité . . . il nous restera l'étendue. Otez encore l'étendue . . . il ne reste plus aucun objet, aucune idée dans l'esprit . . . Qu'est-ce donc que la substance de la matière?

[46]) Werke II, S. 402 ff.: Les philosophes demandent si l'espace a une existence indépendante de la matière, et le temps une existence indépendante des êtres existans . . . Ces questions viennent, ce me semble, de ce qu'on suppose à l'espace et au temps plus de réalité qu'ils n'en n'ont. (Er denkt sich drei Körper, die sich berühren, und nimmt den mittleren davon weg. Auf diese Weise entsteht ein freier Raum, der unabhängig von dem dritten Körper da ist. Dieser Raum wird aber vernichtet, wenn wir den weggenommenen Körper wieder an seine Stelle setzen.) . . . le premier est donc anéanti: car on ne peut pas dire que ce soit le second, puisque cet espace impénétrable appartient au troisième corps placé entre les deux autres et que ce troisième corps existe évidemment. (Den mittleren Körper kann man nun verschiedentlich wegnehmen und wieder an seine Stelle bringen.) Or cette succession d'anéantissement et de création, qu'on peut multiplier tant qu'on voudra, est une chose absurde, si on suppose que l'espace soit un être réel, une substance, en un mot autre chose, si je puis parler de la sorte, qu'une simple capacité, propre à recevoir l'étendue impénétrable.

Ähnlich heißt es von der Zeit: Mais y auroit-il un temps, s'il n'y avoit rien du tout? oui et non; comme on peut dire qu'il y auroit un lieu et qu'il n'y en auroit pas s'il n'y avoit point de corps . . .

Quoi qu'il en soit de cette discussion sur l'espace et sur le temps, nous ne saurions trop insister sur ce que nous avons déjà dit ailleurs, qu'elle est absolument étrangère et inutile à la mécanique.

Werke I, S. 197: . . . l'étendue où nous ne distinguerions point de parties figurées, ne seroit qu'un tableau lointain et obscur, où tout nous échapperoit, parce qu'il nous seroit impossible d'y rien discerner.

[47]) Werke II, S. 157: Aussi peut-on dire que les sensations de l'odorat, de l'ouïe, du goût, de la vue, sont tout-à-fois aidées et troublées par le toucher: aidées, en ce que le toucher nous fait connoitre l'existence des corps qui occasionnent en nous ces sensations; troublées, en ce que l'existence de ces corps une fois connue par le toucher, fait juger au vulgaire ce qui n'est pas, savoir que les odeurs, les sons, les saveurs. les couleurs appartiennent aux objets extérieurs et non pas à nous.

[48]) Vergl. jedoch die pantheistischen Anwandlungen in späterer Zeit.

An Friedrich, 30. Nov. 1770: Nous sommes donc réduits, avec la meilleure volonté du monde, à ne reconnoitre et n'admettre tout au plus dans l'univers qu'un Dieu matériel, borné et dépendant; je ne sais pas si c'est-là son compte, mais ce n'est sûrement pas celui des partisans zélés de l'existence de Dieu: ils nous aimeroient autant athées que spinosistes, comme nous le sommes. Pour les adoucir, faisons-nous sceptiques, et répétons avec Montaigne, que sais-je?

An Friedrich, 2. Aug. 1770: . . . et si la matière est éternelle, et qu'elle n'ait en besoin d'une intelligence que pour être arrangée, cette intelligence est-elle unie à la matière, ou en est-elle distinguée? si elle y est unie, la matière est proprement Dieu et Dieu la matière; et si elle en est distinguée, comment conçoit-on qu'un être qui n'est pas la matière, agisse sur la matière? . . . Quand on se fait, Sire, toutes ces questions, on doit, ce me semble, redire cent fois, que sais-je? mais on doit en même-temps se consoler de son ignorance, en pensant que puisque nous n'en savons pas davantage, c'est une preuve qu'il ne nous importe pas d'en savoir plus.

[49]) Werke II. S. 137f.: . . . cet assemblage d'êtres quel qu'il soit, que nous appelons matière, est par lui-même incapable d'action, de vouloir, de sentiment et de pensée. C'en est assez pour conclure que cet assemblage d'êtres ne forme point en nous le principe pensant.

[50]) Werke II, S. 63: Les principes de nos connoissances en métaphysique sont aussi des observations sur la manière dont notre ame conçoit ou dont elle est affectée, observations qui tiennent de même à la nature encore plus ignorée, s'il est possible, de ce qui pense et de ce qui sent en nous.

[51]) Werke I, S. 192f.: Par l'idée acquise du juste et de l'injuste . . . nous sommes naturellement amenés à examiner quel est en nous le principe qui agit, ou, ce qui est la même chose, la substance qui veut et qui conçoit. Il ne faut pas approfondir beaucoup la nature de notre corps et l'idée que nous en avons, pour reconnoître qu'il ne sauroit être cette substance, puisque les propriétés que nous observons dans la matière, n'ont rien de commun avec la faculté de vouloir et de penser: d'où il résulte que cet être appelé Nous, est formé de deux principes de différente nature, tellement unis, qu'il règne entre les mouvemens de l'un et les affections de l'autre, une correspondance que nous ne saurions ni suspendre altérer, et qui les tient dans unniassujétissement réciproque.

[52]) An Friedrich, 30. Nov. 1770: Cette intelligence dans l'homme et dans les animaux, est-elle distinguée de la matière, ou n'en est-elle qu'une propriété dépendante de l'organisation? l'expérience paroît prouver, et même démontrer le dernier, puisque l'intelligence croît et s'éteint, à mesure que l'organisation se perfectionne et s'affoiblit. Mais comment l'organisation peut-elle produire le sentiment et la pensée? nous ne voyons dans le corps humain, comme dans un morceau de matière brute, solide ou fluide, que des parties susceptibles de figure, de mouvement et de repos: pourquoi l'intelligence se trouve-t-elle jointe aux unes et non pas aux autres, qui même n'en paroissent pas susceptibles? voilà ce que nous ignorerons vraisemblablement toujours; mais non-obstant cette ignorance, l'expérience me paroît, comme à votre majesté, prouver invinciblement la matérialité de l'ame; comme le plus simple raisonnement prouve qu'il y a un être éternel, quoique nous ne puissions concevoir ni un être qui a toujours existé, ni un être qui commence à exister.

[53]) Werke II, S. 160 f.: . . . qu'il nous soit permis de faire une remarque qui paroît avoir échappé à tous les métaphysiciens.

La sensation et la pensée, que les philosophes semblent avoir confondues et regardées comme du même genre, n'ont pourtant aucun rapport entr'elles;

car quel rapport entre la vue d'une couleur, par exemple, et l'idée de l'injuste? pourquoi donc ces mêmes philosophes . . . n'ont-ils pas distingué la substance qui sent, de la substance qui pense, par la même raison qu'ils ont distingué la substance pensante de la substance étendue . . .? ce n'est pas tout. Les sentimens qui affectent notre ame, soit purement passifs, comme la joie, soit actifs, comme le désir, n'ont aucun rapport ni aucune ressemblance entr'eux, ni avec la sensation et la pensée; pourquoi donc les philosophes n'ont-ils pas aussi attribué ces sentimens à quelque nouveau principe . . .?

[54]) So heißt es von den Regeln der Logik (Werke II, S. 82): . . . peut-être même n'est-il pas inutile de les faire connoitre aux jeunes gens.

[55]) Werke II. S. 72 f.: Les géomètres, sans s'épuiser en préceptes sur la logique, et n'ayant que le sens naturel pour guide, parviennent par une marche toujours sûre aux vérités les plus détournées et les plus abstraites: tandis que tant de philosophes, ou plutôt d'écrivains en philosophie, paroissent n'avoir mis à la tête de leurs ouvrages de grands traités sur l'art du raisonnement, que pour s'égarer ensuite avec plus de méthode: semblables à ces joueurs malheureux qui calculent long-temps et finissent par perdre.

[56]) Werke II, S. 74: Toute la logique se réduit à une règle fort simple. Pour comparer deux ou plusieurs objets éloignés les uns des autres, on se sert de plusieurs objets intermédiaires. Il en est de même quand on veut comparer deux ou plusieurs idées. L'art du raisonnement n'est que le développement de ce principe, et des conséquences qui en resultent.

Und in dem Eclaircissement sur ce qui est dit que l'art du raisonnement se réduit à la comparaison des idées (Werke II, S. 81) wird gesagt:

1) Nous disons que l'idée A est renfermée dans l'idée B, lorsque l'idée B est une suite nécessaire de l'idée A, ensorte que l'idée A produise nécessairement l'idée B: 2) l'idée A exclut l'idée B, lorsque ces deux idées sont contraires l'une à l'autre. . . . Si l'idée A est renfermée dans l'idée C et l'idée C dans l'idée B, concluez qu l'idée A est renfermée dans l'idée B . . . Tout syllogisme exact doit se réduire à l'un de ces deux cas.

[57]) Werke I, S. 210 f.: Nous devons, comme l'ont observé quelques philosophes, bien des erreurs à l'abus des mots: c'est peut-être à ce même abus que nous devons les axiômes. Je ne prétends point cependant en condamner absolument l'usage; je veux seulement faire observer à quoi il se réduit: c'est à nous rendre les idées simples plus familières par l'habitude et plus propres aux différens usages auxquels nous pouvons les appliquer. J'en dis à-peu-près autant, quoiqu'avec les restrictions convenables, des théorèmes mathématiques. Considérés sans préjugé, ils se réduisent à un assez petit nombre de vérités primitives.

(Vergleich einer Reihe von geometrischen Sätzen mit Übertragungen desselben Phrase in die Ausdrucksweise verschiedener Zeitalter einer und derselben Sprache; ordnet man nach der Zeit und betrachtet man dicht nebeneinanderstehende Übersetzungen, so kann man kaum einen Unterschied wahrnehmen: Abweichungen zeigen sich erst dann, wenn man entferntere Glieder der Kette nebeneinander hält.)

. . . Il en est de même des vérités de physique et des propriétés des corps dont nous appercevons la liaison. Toutes ces propriétés bien rapprochées ne nous offrent, à proprement parler, qu'une connoissance simple et unique. Si d'autres en plus grand nombre sont détachées pour nous, et forment des vérités différentes, c'est à la foiblesse de nos lumières que nous devons ce triste avantage; et l'on peut dire que notre abondance à cet égard est l'effet de notre indigence même.

Werke II. S. 30: . . . un des grands inconvéniens des prétendus principes généraux (gemeint sind die Axiome) est de réaliser les abstractions.

Werke II, S. 29 f.: . . . que ces sortes de principes ne nous apprennent rien à force d'être vrais, et leur évidence palpable et grossière se réduit à exprimer la même idée par deux termes différens; l'esprit ne fait alors autre chose que tourner inutilement sur lui-même sans avancer d'un seul pas. Ainsi les axiômes, bien loin de tenir en philosophie le premier rang, n'ont pas même besoin d'être énoncé. Que devons-nous donc penser des auteurs qui en ont donné des demonstrations en forme? un mathématicien moderne, célébré de son vivant en Allemagne comme philosophe, commence ses élémens de géométrie par ce théorême que la partie est plus petite que le tout, et le prouve par un raisonnement si obscur qu'il ne tiendroit qu'au lecteur d'en douter.

La stérilité et une vérité puérile sont le moindre défaut de ces axiômes; quelques-uns de ceux même dont on fait le plus d'usage, ne présentent pas toujours des notions justes . . .

[58]) Werke II, S. 30 f.: Quels sont donc dans chaque science les vrais principes d'où l'on doit partir? des faits simples et reconnus, qui n'en supposent point d'autres, et qu'on ne puisse par conséquent ni expliquer ni contester; en physique les phénomènes journaliers que l'observation découvre à tous les yeux; en géométrie les propriétés sensibles de l'étendue; en mécanique l'impénétrabilité des corps, source de leur action mutuelle: en métaphysique le résultat de nos sensations; en morale les affections premières communes à tous les hommes. La philosophie n'est point destinée à se perdre dans les propriétés générales de l'être et de la substance, dans des questions inutiles sur des notions abstractes, dans des divisions arbitraires et des nomenclatures éternelles (sollte sich das gegen Karl Linné richten? Dann wäre es bemerkenswert, daß sich d'Alembert gerade so wie Goethe von der Art dieses Naturforschers abgestoßen fühlte. Vgl. Bielschowsky, Goethe, 1905, Bd. II, S. 435); elle est la science des faits ou celle des chimères.

Werke II, S. 38: Nous les appelons principes, parce que c'est là que nos connoissances commencent. Mais bien loin de mériter ce nom par eux-mêmes, ils ne sont peut-être que des conséquences fort éloignées d'autres principes plus généraux que leur sublimité dérobe à nos regards.

[59]) Werke II, S. 124: Mais comment nos sensations produisent-elles nos idées? . . . La génération de nos idées appartient à la métaphysique; . . . et peut-être devroît-elle s'y borner.

[60]) Werke II: S. 357: La métaphysique, selon le point de vue sous lequel on l'envisage, est la plus satisfaisante ou la plus futile des connoissances

humaines; la plus satisfaisante quand elle ne considère que des objets qui sont à sa portée, qu'elle les analyse avec netteté et avec précision, et qu'elle ne s'éléve point dans cette analyse au-delà de ce qu'elle connoît clairement de ce mêmes objets: la plus futile, lorsqu' orgueilleuse et ténébreuse tout-à-la-fois, elle s'enfonce dans une région refusée à ses regards, qu'elle disserte sur les attributs de Dieu, sur la nature de l'ame, sur la liberté, et sur d'autres sujets de cette espèce où toute l'antiquité philosophique s'est perdue, et où la philosophie moderne ne doit pas espérer d'être plus heureuse, et proprement parler, il n'y a point de science qui n'ait sa métaphysique, si on entend par ce mot les principes généraux sur lesquels une science est appuyée.

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.



I.

Bericht über die deutsche Literatur der letzten Jahre zur vorkantischen deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts. I.

Von

Th. Elsenhans.

Die unvergleichliche Bedeutung, welche für die philosophische Arbeit der Neuzeit das Kantische System gewonnen hat, schließt für den Betrachter der Geschichte der Philosophie die Gefahr in sich, auch in früheren Epochen allzuleicht „Spuren“ oder „Vorläufer“ des Kantischen Denkens zu finden und die Systeme selbst danach zu interpretieren. Ist diese Betrachtungsweise, welche die Geschichte der Philosophie, soweit sie nicht Darstellung des Kantischen Systems selbst ist, in eine Vorgeschichte und eine Geschichte der Nachwirkungen der Kantischen Philosophie zu verwandeln droht, schon in der alten Philosophie nicht immer vermieden worden, so liegt dieselbe für die Kant unmittelbar vorhergehende Zeit besonders nahe.

Für die Monographien über Eklektiker, Popularphilosophen und empirische Psychologen, über welche im folgenden zuerst berichtet werden soll, ist nun charakteristisch, daß sie die bisher angenommene Vorbereitung oder Vorahnung Kantischer Gedanken und den Einfluß unmittelbar vorhergehender oder gleichzeitiger Denker auf Kant wesentlich einschränken.

Die bedeutendste dieser Schriften ist:

1. Otto Baensch, Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant, Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1902, 103 S., 2 M.

Lambert steht dadurch sogar in einem gewissen Gegensatz zu Kant, daß er sich zum Ziele setzt, darin völlig in Übereinstimmung mit den methodischen Bestrebungen der rationalistischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, durch eine an dem Beispiel der Mathematik orientierte Reform der Metaphysik „in der philosophischen Kenntnis Epoche zu machen“. Trotzdem hat die Gewöhnung, die vorkantischen Philosophen hauptsächlich auf die Frage hin zu untersuchen, inwieweit sich bei ihnen Vorahnungen Kantischer Gedanken finden lassen, dazu geführt, ihn als Kants „Vorgänger“ und „Vorläufer“ zu feiern. Diese vorurteilsvolle Interpretation wurde allerdings durch die schriftstellerische Eigenart der Werke Lamberts begünstigt, welche bei dem Mangel eines durchgehenden inneren Zusammenhanges die richtige Deutung des Einzelnen wie des Ganzen erschwert.

Außerdem hat man sich bei der Würdigung Lamberts bisher hauptsächlich an das „Neue Organon“ gehalten, während doch viele Stellen desselben erst durch das allerdings erst im Jahre 1771, sieben Jahre nach dem Organon und ein Jahr nach Kants Inauguraldissertation, veröffentlichte Hauptwerk, die „Architektonik“, die rechte Beleuchtung erhalten.

Der erste Teil der Schrift, welcher Lamberts Philosophie in ihrem systematischen Zusammenhange zur Darstellung bringt, verwertet daher gleichmäßig seine beiden Hauptwerke, sowie seine Briefe, seine nachgelassenen Schriften und seine Rezensionen in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek. Der zweite Teil setzt sich mit den bisherigen Ansichten über Lamberts Verhältnis zu Kant (Zimmermann, Lambert der Vorgänger Kants, 1879; Johannes Lepsius, Lamberts kosmologische und philosophische Leistungen, 1881) auseinander und gibt im Anschluß an den Briefwechsel zwischen beiden eine neue Auffassung desselben.

Diejenige Seite der Philosophie Lamberts, welche hauptsächlich Veranlassung gab, ihn als „Vorgänger Kants“ zu betrachten, ist das Verhältnis von Form und Inhalt des Denkens. Lamberts Begriff der Form deckt sich aber keineswegs mit demjenigen Kants. Unter Form der Erkenntnis versteht er im engeren Sinne nur die von der Logik gegebenen Regeln, die er ganz nach dem traditio-

nellen Schema: Begriff, Urteil, Schluß behandelt (S. 76, 7f.), im weiteren Sinne die mannigfaltigen Arten, in denen sich unsere Erkenntnisse anordnen. Diese Form der Erkenntnis, auf welcher die Anordnung der Wissensinhalte beruht, gibt ein rein negatives „Principium" für die Wahrheit an, den Satz des Widerspruchs. Es ist daher zu vermuten, daß die inhaltlichen Anfänge der Erkenntnis, durch deren formale Bearbeitung das Denken den Bau der Wissenschaft aufzuführen imstande ist, dort zu finden sein werden, wo der formale Wahrheitsmaßstab des Widerspruchs unanwendbar ist. Da nun zum Widersprechen wenigstens zwei Stück erfordert werden, weil eines das „andere umstoßen muß", so ist anzunehmen, daß solche Begriffe, die nicht zusammengesetzt, sondern einfach sind, den gesuchten Anfang der inhaltlichen Erkenntnis darbieten werden (S. 14f.).

Aus diesen Erwägungen heraus ist die eigentümliche Rolle zu verstehen, welche bei Lambert die „einfachen Begriffe" spielen. Ihre Aufsuchung erfolgt nicht nach der Leibnizschen Methode des „Analysierens", der Zergliederung der bekannten zusammengesetzten Begriffe in ihre einfachen Bestandteile, sondern nach der Lockeschen des „Anatomierens", d. h. so, daß man „die menschlichen Begriffe sämtlich durch die Musterung gehen läßt" und „die einfachen von den übrigen aussondert". Lambert geht sogar so weit, als Mittel für die möglichst vollständige Ausführung dieses Verfahrens die Durchsuchung eines Lexikons anzuempfehlen und das Register der „einfachen Begriffe", das er (Architektonik § 46) entwirft, zeigt, wie willkürlich und prinziplos er hier vorgeht, und wie sehr es ihm an Energie des systematischen Denkens gebricht. Es umfaßt: I. Grundbegriffe: 1. Solidität, 2. Existenz, 3. Dauer usw. II. Vom sinnlichen Scheine hergenommen: 11. Licht, Farben usw. III. Verba: 12. Sein usw. IV. Adverbia: 13. Nicht usw. V. Praepositiones: 14. zu usw. VI. Conjunctiones: 15. Weil, warum auch usw. (S. 21). Diese Begriffe sind also einerseits, ihrer Entstehungsweise im Bewußtsein nach, sämtlich aposteriorisch, teils durch äußere, teils durch innere Erfahrung erworben, andererseits, weil sie nichts Widersprechendes haben können, „für sich gedenkbar", also unabhängig von der Erfahrung, d. h. apriorisch.

Aus diesen einfachen Begriffen ergeben sich dann nach mathematischer Methode eine „große Zahl von Grundsätzen und Postulaten“, auf welche sich die zusammengesetzten Begriffe und die „apriorischen Wissenschaften“ gründen.

Aus dem Bisherigen ergibt sich auch, daß die „einfachen Begriffe“ Lamberts nicht nach Analogie der Kantischen Kategorien als formgebende Prinzipien der Erkenntnis anzusehen sind. Sie bieten ja den „Anfang der inhaltlichen Erkenntnis“ dar. Aus dem Satz in Lamberts Brief an Kant vom 3. Februar 1766, welcher jene Annahme begünstigte: „Da die Form auf lauter Verhältnisbegriffe geht, so gibt sie keine andere als einfache Verhältnisbegriffe an“, darf nicht geschlossen werden, daß die einfachen Begriffe überhaupt „Verhältnisbegriffe“ seien, denn unmittelbar darauf ist von den „eigentlichen objektiven einfachen Begriffen“ im Gegensatz zu diesen „einfachen Verhältnisbegriffen“ die Rede (S. 75). Der Verfasser hätte noch hinzufügen können, daß der durch ein „hinwiederum“ bezeichnete Gedankenzusammenhang jener siebenten These des Lambertschen Briefes und die in der These selbst ausgesprochene Folgerung überhaupt nur dahin geht, die Meinung abzulehnen, als ob es sich bei der „Form“ um andere als „Verhältnisbegriffe“ handeln könnte.

Der Briefwechsel zwischen Lambert und Kant zeigt überhaupt, daß Lambert das prinzipiell Wichtige und Neue der von Kant vorgetragenen Lehren nicht erkannt hat.

Statt Kants mundus intelligibilis sagt er „Gedankenwelt“ im Sinne eines subjektiven Systems abstrakter Erkenntnisse, in Kants Raum- und Zeittheorie sieht er nur eine Verschlechterung seiner eigenen Lehre von Raum und Zeit als einfachen Begriffen. Dazu kommen Kants eigene Äußerungen, unter denen die in den „Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft“ enthaltenen besonders bemerkenswert sind. Da heißt es unter anderem: „Ich beschäftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe wie Tetens (alle Handlungen, dadurch Begriffe erzeugt werden), nicht mit der Analysis, wie Lambert, sondern bloß mit der objektiven Gültigkeit derselben. Ich stehe in keiner Mitbewerbung mit diesen Männern“ (S. 101).

Auch die Einwände, welche Lambert in dem Antwortschreiben auf die Übersendung der Inauguraldissertation von der Realität der Veränderung aus gegen Kants Lehre von der Realität der Zeit erhob, machten zwar auf Kant bedeutenden Eindruck, waren es aber nicht allein, welche zu der Polemik in der Erläuterung (§ 7) der transzendentalen Ästhetik Veranlassung gaben. „Mendelssohns und Schultzes Einwürfe hätten gewiß genügt, ihr die Fassung zu geben, in der sie vorliegt, auch wenn Lambert auf die Übersendung der Inauguraldissertation nicht geantwortet hätte" (S. 102f.).

So gelangt der Verfasser zu dem Gesamtergebnis, daß sich Kants Gedankenentwicklung ohne irgend einen nennenswerten Einfluß Lamberts vollzogen hat. „Die Gestalt Lamberts läßt sich aus der Geschichte der kritischen Philosophie wegdenken; sie bildet keinen Einwand gegen den Ausspruch Wilhelm von Humboldts: Aus dem dürftigen Zustande, in welchem Kant die Philosophie, eklektisch umherirrend, vor sich fand, vermochte er keinen anregenden Funken zu ziehen."

Die verdienstvolle Schrift wird dazu beitragen, die Vorstellungen von Lamberts Einfluß auf Kant auf das richtige Maß einzuschränken. Immerhin fragt es sich, ob sie in der Vertretung dieses Standpunktes nicht hier und da etwas zu weit gegangen ist; insbesondere ob der Schritt von Lamberts „einfachen Begriffen" zu Kants Kategorien wirklich ein so großer ist, als es hier erscheint. Beide sind a priori im Sinne der Unabhängigkeit von der Erfahrung, entwickeln sich aber erst an der Hand der Erfahrung, da „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt". Beide liefern apriorische Grundsätze und beide stehen endlich im Gegensatz zu den bloß logischen Formen, deren Kriterium der Satz des Widerspruchs ist und die uns über den Inhalt der Erkenntnis gar nichts lehren können. Bei der nicht durchaus scharfen Bestimmung der Begriffe „Form" und „Inhalt" tritt zu wenig hervor, daß Lambert mit seinen „einfachen Begriffen" (wenigstens demjenigen Teil derselben, den er „Grundbegriffe" nennt) als apriorischen „inhaltlichen Anfängen der Erkenntnis" sich doch, grundsätzlich wenigstens, bereits auf den Boden der „transzendentalen Logik" stellt. deren Scheidung von der formalen Logik eines der großen Verdienste Kants bildet.

Auf anderem Boden bewegt sich:

2. Dr. Wilh. Carls, Andreas Rüdigers Moralphilosophie. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von B. Erdmann, 2 Hefte, Halle a. S., Max Niemeyer, 1896, (15 S.).

Rüdigers Haupttätigkeit fällt in die Zeit der Umbildung des Wolffianismus zur eklektischen Aufklärungsphilosophie. Im Mittelpunkt steht der Kampf gegen die prästabilierte Harmonie, der zunächst vom Pietismus, ungleich nachdrücklicher und erfolgreicher aber von den sogenannten Eklektikern geführt wurde. Rüdigers eigene Polemik gegen Wolff ist nun aber aufs engste mit seiner Moralphilosophie verknüpft, so daß aus seinem ganzen System gerade diese am meisten Interesse verdient.

Für seinen ganzen Standpunkt wird die empiristische Richtung seiner Erkenntnistheorie maßgebend. In einer besonderen kleinen Schrift „Disputatio de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione" von 1704 sucht er den Satz zu beweisen, daß das Fundament aller Philosophie die Erfahrung ist, sensio und experientia, wobei absichtlich von sensio und nicht von sensus die Rede ist, da das letztere Wort et organum et facultatem et actum sentiendi bezeichnet, während unter sensio nur facultas und actus sentiendi zu verstehen ist (S. 8). Die hierbei naheliegende aber im einzelnen nicht leicht feststellbare Beziehung zu Locke wird nur vorübergehend berührt.

Aus dem empiristischen Standpunkt ergibt sich zunächst die Leugnung der angeborenen Ideen; dann aber die Opposition gegen die Leibniz-Wolffische Philosophie, die in der Schrift von 1727: „Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt und A. Rüdigers Gegenmeinung" ihren Ausdruck findet. Die teils bedenklich, teils gefährlich erscheinende Theorie einer prästabilierten Harmonie ist vornehmlich auf die Leugnung der Materialität der Seele zurückzuführen, während doch nur ihre „Kraft" immateriell, ihr „Subjekt" dagegen materiell ist. Eine materielle Seele kann allerdings, da sie kein punctum physicum hat und deshalb weder berühren noch selber berührt werden kann,

„nicht in den Leib agieren, noch der Leib in sie“. Es bleibt daher als einzige Erklärung ihres Zusammentreffens der Okkasionalismus oder die Annahme der prästabilierten Harmonie, beides grundfalsche Hypothesen, von denen jedoch die letztere die gewichtigeren Bedenken gegen sich hat. Sie streitet nicht bloß gegen die Erfahrung, z. B. gegen die Tatsache, daß die Seele von der Krankheit des Leibes affiziert wird, und gegen das Phänomen der Sprache, das allein schon unwiderlegbar beweist, „daß Leib und Seele wahrhaftig vereinigt sein müssen“ (S. 12), sondern sie ist auch höchst schädlich, da sich nach ihr die Seele in einem äußeren und inneren Zwange befindet, der Wille also nicht frei ist. Mit der Willensfreiheit wird aber zugleich alle Moral aufgehoben, da sowohl die theologische als die philosophische Moral darauf gehet, daß man seinem bösen Willen widerstehen und dem guten nachhängen solle. Auch positiv wird die Theorie des physischen Einflusses bereits gegen den Einwand, sie widerspreche dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft, durch den Hinweis geschützt, daß es doch keineswegs feststehe, ob auch für das geistige Gebiet jenes mechanische Gesetz Geltung habe.

Die Erfahrung ist auch die Quelle unserer sittlichen Begriffe. Vernunftschlüsse, die auf Erfahrung sich gründen, führen uns auch zur Erkenntnis einer weltregierenden Gottheit und einer sittlichen Weltordnung, sowie zur Erkenntnis der richtigen Lebensführung, die beide Willensrichtungen, Egoismus und Altruismus, „justitia“ und „prudentia“, nebeneinander zu ihrem Rechte kommen läßt (S. 48f.). Eingehendere Besprechung findet das Naturrecht, als dessen Grundprinzip im Gegensatz zu Pufendorf und Grotius die „Freundschaft“ gelten soll, da die socialitas erst aus der Freundschaft sich ergebe, und das dann in allgemeines Naturrecht, natürliches Staats- und Völkerrecht zerfällt (S. 33ff.).

Die einer scharfen Charakteristik wenig günstige eklektische Philosophie bietet der Darstellung erhebliche Schwierigkeiten, doch hätte der empiristische Grundzug in Rüdigers Philosophie mehr Farbe bekommen durch die Gegenüberstellung der entgegengesetzten Methode der Mathematik, die als Wissenschaft vom Möglichen bei Rüdiger die von Wolff der Philosophie zugeschriebene

Rolle übernimmt und dadurch den für die Entwicklung des Kritizismus wichtigen Unterschied der philosophischen und der mathematischen Methode einleuchtend macht.

Die Bedeutung dieses Unterschiedes für die Begriffsbestimmung der Metaphysik bei dem Rüdiger nahestehenden, ihn aber überragenden Eklektiker tritt hervor in der Schrift von

3. Carl Festner, Chr. August Crusius als Metaphysiker. Dissertation. Halle a. S., 1892, 74 S.

Die Metaphysik stellt sich dar als die Wissenschaft von denjenigen Vernunftwahrheiten, welche etwas anderes sind, als die Bestimmungen (Betrachtung der Gattungen, Verhältnisse und Ausmessung) der ausgedehnten Größen. Der I. Teil der Schrift behandelt Crusius' Metaphysik in engem Anschluß an die einzelnen Teile derselben: Ontologie, natürliche Theologie, metaphysische Kosmologie und metaphysische Pneumatologie, der II. Teil die „Crusianische Metaphysik im Gegensatz zu Wolffs dogmatischem Rationalismus" (S. 52ff.). Crusius' Verdienst um die Unterscheidung des Erkenntnisgrundes vom Realgrund wird durch die Darstellung seiner Lehre auf das richtige Maß eingeschränkt. Der Realgrund (principium essendi vel fiendi), „der die Sache selbst außerhalb unserer Gedanken ganz oder zum Teil hervorbringt oder möglich macht", ist nämlich weiter einzuteilen in „die tätig wirkende Ursache" (principium activum, causa efficiens stricte sic dicta), die vermittelst einer tätigen Kraft wirkt, und in den unwirksamen Realgrund oder Existentialgrund (principium existentialiter determinans), der durch sein bloßes Vorhandensein, ohne eine auf den Effekt gerichtete tätige Kraft, vermöge der Gesetze der Wahrheit etwas anderes möglich oder notwendig macht (das Verhältnis der drei Seiten im Dreieck bestimmt die drei Winkel).[1] Der „Ideal- oder Erkenntnisgrund" aber (principium cognoscendi), „der die Erkenntnis von einer Sache im Verstande hervorbringt

[1]) Der Gedanke an Schopenhauers auf die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit bezüglichen „Satz vom Grunde des Seins" liegt hier nahe, wobei um so auffallender ist, daß Schopenhauer in der historischen Einleitung zu seiner Abhandlung „über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" Crusius völlig übergeht.

und also betrachtet wird“, ist entweder Erkenntnisgrund a posteriori, „wenn man den Begriff des zu Erweisenden schon anderswo (durch die Erfahrung) bekommen hat und nun durch die Vergleichung mit dem Erkenntnisgrunde seine Wahrheit erkennt“ (Erkenntnis, daß etwas ist), oder Erkenntnisgrund a priori, „wenn man den Begriff des zu Erweisenden, ohne daß derselbe schon anderswoher bekannt ist, aus dem determinierten Inhalt der Ursache abzuleiten imstande ist“ (Erkenntnis nicht sowohl des daß als auch des warum) (S. 13f.). Crusius' Opposition gegen das Wolffsche System, von dem er im übrigen in weitgehender Weise abhängig erscheint, ist bedingt durch seine Übereinstimmung mit der supranaturalistischen Offenbarungstheologie. Die Leibniz-Wolffsche Fassung des Satzes vom zureichenden Grunde scheint ihm die Freiheit des menschlichen Willens und die aus dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit fließende Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen zu beeinträchtigen.

Mit der edelsten Erscheinung der Popularphilosophie beschäftigt sich

4. Heinrich Kornfeld, Moses Mendelssohn und die Aufgabe der Philosophie. Berlin, Duncker, 1906, 37 S.

Weniger eine historische Untersuchung als ein philosophisches Programm im Anschluß an eine apologetische Darstellung des Mendelssohnschen Standpunktes. Die historischen Anknüpfungspunkte sind aber doch, auch unter Voraussetzung dieses Endzweckes, teilweise allzu flüchtig behandelt. Wenn der Verfasser als Hauptmerkmal des Aufklärungszeitalters den „rationalistischen Individualismus“ nennt und dann sagt: „Es ist ein Individualismus, welcher die Dinge nur in ihrer Beziehung auf den philosophischen Geist betrachtet, nicht ihre reale Existenz voraussetzt, sondern die menschliche Gewißheit eben dieser Existenz prüft, nicht das Schöne an sich untersucht, sondern das aus ihm entstehende Gefühl der Lust analysiert“ (S. 6), so verwechselt er den „Subjektivismus“ mit dem ihn nahe berührenden, aber keineswegs mit ihm identischen „Individualismus“. Der Utilitarismus wird hereingezogen, aber nur mit Beziehung auf eine nebensächliche Monographie behandelt (S. 29f.).

Im übrigen berührt die Schrift sympathisch durch die warme Schilder edlen, viele der anderen Aufklärer überragenden Persönlichkeit Mendelssohns.

Dabei wird der Versuch gemacht, zu zeigen, daß nach Mendelssohn nicht der common-sense als der oberste Schiedsrichter für Wahrheit und Irrtum zu betrachten sei, sondern „eine Vernunft, die man vielleicht die gesunde Vernunft nennen könnte, und deren wesentlichstes Kennzeichen darin besteht, daß sie teils durch Betrachtung der äußeren Dinge, teils durch Reflexion auf die eigenen inneren Zustände ihren Inhalt empfängt und stets Fühlung mit den Realitäten des wirklichen Lebens zu behalten sucht“ (S. 17).

Im Anschluß an Mendelssohns Auffassung wird sodann nach mehrfachem Hinweis auf die Berührungspunkte zwischen Kant und Mendelssohn (merkwürdigerweise ohne Erwähnung der Auseinandersetzung Kants in den Paralogismen der reinen Vernunft zweiter Ausgabe mit „diesem scharfsinnigen Philosophen“) und unter besonderer Betonung der Übereinstimmung beider in der Hervorhebung des praktischen Zweckes der Weltweisheit, als höchstes Ziel der Philosophie die in ihrer Reinheit und Erhabenheit zu fassende Gesamtglückseligkeit des Menschengeschlechtes bezeichnet, und für die Philosophie, damit sie dieser ihrer Aufgabe gerecht werden könne, neben den bisherigen Disziplinen, auch neben der Ethik eine „neue“, die „Wertenlehre“ (warum diese unglückliche sprachliche Form?) oder „Axiologie“ gefordert.

(Fortsetzung folgt.)

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Brockdorff, C., Die Geschichte der Philosophie und das Problem ihrer Begreiflichkeit. Hildesheim, Lax.

Bramacharin Bodhabhikshu (Chatterji), Die Geheim-Philosophie der Indier. 2. Aufl. Leipzig, Altmann.

Desiderius Erasmus v. Rotterdam, Briefe an —, herausgegeben von L. Enthoven. Straßburg, Heitz.

Elsenhans, Th., Fries und Kant. 1. Teil. Gießen, Töpelmann.

Fischer, E., Fr. Nietzsche. 2. Aufl. Regensburg, Manz.

Friedrich, F., Studien über Gobineau. Kritik seiner Bedeutung für die Wissenschaft. Leipzig, Avenarius.

Gomperz, Th., Griechische Denker. 3. Band, 1. Lieferung. Leipzig, Veit & Co.

Gaupp, O., H. Spencer. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann.

Havenstein, M., Fr. Nietzsche ein Jugendverderber? Leipzig, Zeitler.

Hagemann, C., Worte Ruskins. Breviere in Wiss. I.

Klemm, O., G. B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog. Leipzig, Engelmann.

Krebs, E., Meister Dietrich. Sein Leben, Werke, Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Baeumker und Hertling. Münster, Aschendorff.

Lehmann, G., Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von L. Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

Müller, M., Leben und Religion. Gedanken aus den Werken, Briefen und hinterlassenen Schriften. Stuttgart, Kielmann.

Ostler, H., Die Psychologie des Hugo v. St. Viktor. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Baeumker und Hertling. Münster, Aschendorff.

Platons Gastmahl. Deutsch von R. Kassner. 2. Aufl. Jena, Diederichs.

Reiner, J., Berühmte Utopisten und ihr Staatsideal (Plato, Morus, Campanella, Cabet). Jena, Costenoble.

Saitschik, R., Deutsche Skeptiker: Lichtenberg, Nietzsche. Berlin, Hofmann.
— —, Französische Skeptiker: Voltaire, Mérimée, Renan. Ebenda.
Schrempf, Ch., Lessing als Philosoph. Stuttgart, Frommann.
Schäfer, A., Die Moralphilosophie A. Comtes. Basel, Reinhardt.
Stoss, P., Die theosophischen Gesellschaften und ihr Verhältnis zur Freimaurerei und anderen ethischen Bestrebungen der Gegenwart. Hamburg, Kriebel.
Uphues, G., Kant und seine Vorgänger. Was wir von ihnen lernen können. Berlin, Schwetschke & Sohn.
Voltaire, Seine Persönlichkeit in seinen Werken. S.: Aus in Wiss. l.
Wiener, M., Fichtes Lehre vom Wesen und Inhalt der Geschichte. Kirchhain (Berlin, Mayer u. Müller).

B. Französische Literatur.

Aslan, G., La Morale selon Guyau. Paris, Alcan.
Brédef, Du Caractère intellectuel et moral de J. J. Rousseau. Paris, Hachette.
Brunschvicg, L., Spinoza. Paris, Alcan.
Compayré, G., Horace Mann et l'École publique aux États-Unis. Paris, Delaplane.
de Régnon, T., La métaphysique des causes d'apres, S. Thomas et Albert le Grand. Paris, Retaux.
de Lamennais, F., Essai de Philosophie catholique, inédit. Paris, Bloud.
Delvolvé, J., Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle. Paris, Alcan.
Fasjanel, F., La Morale chinoise. Paris, Giard.
Glotz, G., Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque. Paris, Hachette.
de la Grasserie, R., Les Principes sociologiques du Droit civil. Paris, Giard.
Guyot, H., L'Infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'a Plotin. Ebenda.
Lacombe, P., La Psychologie des individus et des sociétés chez Taine historien des littératures. Paris, Alcan.
Lengrand, Épicure et l'épicurisme. Paris, Bloud.
Pillon, F., L'Anneé philosophique, 16e anneé. Paris, Alcan.
Rivaud, A., Les notions d'essence et d'existence dans Spinoza. Paris, Alcan.

C. Englische Literatur.

Beare, J., Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmäon to Aristotle. Oxford, Clarendon Press.
Benn, A., The History of English Rationalism in the Nineteenth Century. London, Longmans, Green & Co.
Bush, W., Avenarius and the Standpoint of Pure Experience. New York, The Science Press.
Husik, Leon's Commentary on the „Vetus Logica". Leyden.
Kent, Ch., The origin and Permanent Value of the Old Testament. New York. Charles Scribner's Sons.
Marshall, Th., Aristotle's Theory of Conduct. London, Fisher Unwin.
Powell, E., Spinoza and Religion. Chicago. The Open Court Publishing Co.

Ross, G., Aristotle's de Sensu and de Memoria. Cambridge, The University Press.

Shearman, A., The Development of Symbolic Logic. London, Williams and Norgate.

D. Italienische Literatur.

Bonucci, A., La derogabilità del diritto generale nella scolastice. Bartelli, Perugia.

Fraccaroli, G., Il Timeo di Platone. Bocca, Torino.

Fulci, La filosofia scientifica del diritto nel suo sviluppo storico. Trimalchi, Messina.

Getino, El averroismo teologico de S. Thomas de Aquino. Vergara.

Guastella, C., Dottrina de Rosmini sull' essenza della materia. Boicone del Povero.

Papini, Il crepuscolo dei filosofi. Leonardo, Milano.

Salvioli, Il Capitalismo nel mondo antico.

E. Spanische Literatur.

El averroismo teologico de S. Thomas. Vergara.

Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 128. Band, 2. Heft. Bastian, Quellen und Wirkungen von Jakob Böhmes Gottesbegriff.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. XXX. Jahrg., 2. Heft. Barth, Zu J. St. Mills 100. Geburtstage.

Kantstudien. XI. Band, 2. Heft. Hauck, Die Entstehung der Kantischen Urteilstafel. — Sulze, Neue Mitteilungen über Fichtes Atheismusprozeß. — Jünemann, Ein unbekannter Brief Kants an Nicolovius.

Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 1. Band, 1. Heft. Lange, Die ästhetische Illusion im 18. Jahrhundert.

— —, 2. Heft. Cohn, Zur Vorgeschichte eines Kantischen Ausspruchs über Kunst und Natur.

Revue Philosophique. Probst-Biroben. Cotribution du Soufisme à l'étude du Mysticisme universel. — Chide, La Logique avant les Logiciens.

Revue de Métaphysique et de Morale Espinas, A., Pour l'histoire du Cartésianisme. — Weber, L., La Morale d'Epictète. — Mentré, F., A propos de Cournot. — Hasard et Déterminisme, Publication de ix manuscrits inédits de Maine de Biran. — Brunschwicg, L., Spinoza e ses contemporains. — A. Fouillée, La doctrine de la vie chez Guyau,

L'Anneé philosophique. Brochard, V., La Morale de Platon. — Rodier, G., L'Évolution de la dialectique de Platon. — Hamelin, O., L'Opposition des Concepts d'après Aristote. — Dauriac, L., La Philosophie de G. Tarde.

Annales de Philosophie chrétienne. Segond, J., Les idées de Cournot sur l'Apologétique. — Huit, Ch., La Platonisme en France au XVIIe siècle. — 1906, No. 6. Marechal, La métaphysique sociale de Lamennais.

La Revue des Idées. Landrico, M., De Lamarck à Darwin. — Morand, J., Augustin Cournot.

Revue internationale de Sociologie. 1906, No. 7. Worms, Le sixième congrès de l'Institut International de Sociologie.

Mind. 1906, July. Mackenzie, The New Realism and the Old Idealism.

The philosophical Review. 1906, July. Dolson, The Idealism of Malebranche.

Rivista Filosofica. IX. Band, 2. Heft. Chiabra, La Psicologia Matematica dell' Herbart e la Psicofisica moderna. — Bianco, Schopenhauer e la gravitazione universale.

Eingegangene Bücher.

Beck, P., Die Ekstase. Ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde. Bad Sachsa 1906. Hermann Haacke.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band V Heft 1: Wittmann, M., Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. — Heft 2: Hahn, S., Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. — Heft 3: Horten, M., Das Buch der Ringsteine Farabis 950 † mit dem Kommentare des Emir Isma'il El-Hoseini El Farani (um 1485) übersetzt und erläutert. — Heft 4: Minges, P. P., Ist Duns Scotus Indeterminist? — Heft 5—6: Krebs, E., Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). — Band VI Heft 1: Ostler, H., Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. Münster 1906. Aschendorffsche Buchhandlung.

Boehm, P., Die vorkritischen Schriften Kants. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Kantischen Philosophie. Straßburg 1906. Karl J. Trübner.

Deter, C. J., Abriß der Geschichte der Philosophie. 8. Aufl. von G. Runze. Berlin 1906. W. Weber.

Elsenhans, Th., Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie. I. Historischer Teil. Gießen 1906. Alfred Töpelmann.

Jāmī, Nūr-ud-Dīn 'Abd-ur-Raḥmān, Lawā'ih. A treatise on Ṣūfism. London 1906. Royal Asiatic Society.

Kleemann, A. v., Das Problem des platonischen Symposion. Wien 1906. Selbstverlag.

Klemm, O., G. B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog. Leipzig 1906. Wilhelm Engelmann.

Martin, A., Max Stirners Lehre. Mit einem Auszug aus „Der Einzige und sein Eigentum". Leipzig. Otto Wigand.

Saitschick, R., Deutsche Skeptiker: Lichtenberg, Nietzsche. Berlin 1906. Ernst Hofmann & Co.

— —, Französische Skeptiker: Voltaire, Mérimée, Renan. 1906. Ebenda.

Schaefer, A., Die Moralphilosophie Auguste Comtes. Versuch einer Darstellung und Kritik. Basel 1906. Friedrich Reinhardt.

Schrempf, C., Lessing als Philosoph (Frommanns Klassiker der Philosophie XIX). Stuttgart 1906. Fr. Frommanns Verlag.

de Vecchio, G., Su la teoria del contratto sociale. Bologna 1906. D. N. Zanichelli.

Vogl, S., Die Physik Roger Bacos (13. Jahrhundert). Diss. Erlangen 1906.



Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XX. Band, 2. Heft.

VII.

Die Auffassung der kynischen Sokratik.

Von

Karl Joël.

II.

Das einseitige Kynikerbild.

Hätte ich einfach Xenophon für Antisthenes zitiert, so wären sie mir ja schließlich identisch geworden, so müßte allerdings „der pseudoantisthenische Stoff lawinenartig anschwellen, um schließlich das antisthenische Bild völlig zu verschütten". Aber habe ich es denn verschüttet? Habe ich Züge des Antisthenes übersehen? Nein, selbst jene Reden des Dio und Maximus Tyrius, in denen für G. am reinsten das kynische Pathos spät nachklingt, sind von mir verwertet. Habe ich die Züge, die ich bei Antisthenes hervorkehre, erfunden? Nein, G. gibt zu, sie „sind vorhanden; aber ich glaube, sie sind sekundär." „Doch wie gesagt, diese Dinge lassen sich nicht beweisen. Ich für meine Person bin davon fest überzeugt. Aber beweisen kann ich vielleicht ebensowenig, daß J. sich in dem ἦθος des Antisthenes vergriffen, als ich oben beweisen konnte, daß er dasjenige des Sokrates getroffen hat." Ich danke G. für dies vornehm offene Bekenntnis, aber so sehr ich es schätze, so muß ich doch festnageln, daß er den Hauptgrund seiner Polemik gegen mich, sein Urteil in unserem eigentlichen Differenzpunkt für subjektiv erklärt. Er legt für unsere Übereinstimmung

beim Sokratesbilde unsere langjährige Beschäftigung damit in die Wagschale. Nun, ich bekenne, daß mir früher etwa dasselbe Antisthenesbild vorschwebte, das G. mir jetzt entgegenhält. Aber in langjähriger Beschäftigung mit Antisthenes hat sich mir sein Bild bereichert und vertieft. Ich weiß ja doch, woher jenes traditionelle Kynikerbild stammte, das ich in mir selbst schwer überwinden konnte und das sich auch bei andern so schwer überwinden läßt. Aus den Diogenesanekdoten, die der Fluch des Kynikers geworden, die ihn schließlich zum Zyniker verzerrten. Und vorwiegend aus diesen Anekdoten gestaltet H. Gomperz sein Bild der Kyniker in seinem schönen Buche über „die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit". Legt nicht der Titel dieses Buches, in dem gar fein die griechischen Philosophen in einer Lebensauffassung auf ein Ideal hin verstanden und gewertet werden, die Gefahr nahe, daß nun auch alles Einzelne, das es zu untersuchen gilt, nach diesem einen Ideal verstanden und akzentuiert wird? Und so ist wohl das Einzelbild des Antisthenes minder objektiv angeschaut, wenn G. auch bei ihm nur eins als Zweck hervorgekehrt sehen will: die Menschen „innerlich zu befreien". Aber das wollten ja nach G. alle griechischen Philosophen! Warum stritt der Kyniker im τέλος noch mit dem Kyrenaiker? Gewiß erkenne ich bei Antisthenes auch das Ideal der „inneren Freiheit", aber nicht so einseitig, daß ich alles andere nur als „Mittel" dazu gelten lasse.

Die Kynikeranekdoten, auf die sich G. so wesentlich stützt, drängen natürlich als Anekdoten, als satirische Schläger nach der „zynischen" Seite, auf Befreiung; denn Lachen befreit. Aber mag ihre Zahl und Art noch so bezeichnend sein, eine Lehre gefaßt nur als Mosaik aus zufällig erhaltenen Anekdoten gibt eine Verzerrung. G. weiß es. Er durchleuchtet und erhebt gut die Kynikeranekdoten durch mönchische Vergleiche; doch eben den religiösen Hintergrund, aus dem er sie wertet, hebt er zugleich auf, indem er mir den Theologen Antisthenes bestreitet. Ich suchte die burlesken Anekdoten großenteils als Literaturblüte zu erklären und die Kyniker als ernste Schriftsteller zu rechtfertigen. Was antwortet G.? „An alledem ist sicherlich viel Wahres, soweit die Herkunft der einzelnen

Apophthegmen in Betracht kommt; allein als Gesamturteil halte ich es doch für schief, und das Wunderbarste scheint mir, daß es von J. den Kynikern — zum Lobe gesagt wird. Denn alle ethische Literatur ist doch im Grunde nichts, wenn sie nicht in einem Erleben wurzelt." Ich lobe diesen letzten feinen Tadel, den G. mir spendet; nur trifft er mich kaum, da G. selbst es weiß und sagt, daß wir in diesem Punkte einig sind. Aber findet er es wirklich gar so „wunderbar", daß ich die Kyniker als ernste Schriftsteller lobe? Ihm gegenüber natürlich nicht; wohl aber gegenüber fast der gesamten bisherigen Anschauung, die nun einmal in den Kynikern zu sehr die Zyniker, die Clowns der Straße sah, all jene Anekdoten für bare Münze nahm und Hegels Satz unterschrieb, „die Kyniker schlossen sich aus der Sphäre aus, worin wahre Freiheit ist". Und wird G. die spätesten Kyniker, die bloß noch erlebten und nicht mehr schrieben, als die vollkommensten preisen? Und nicht selber vielmehr diesen gegenüber die älteren Kyniker noch als „ernste Schriftsteller" schätzen?

Für G. steht der kynische Philosoph „als eigentlicher Bettelmönch" da. Ich sehe in dieser Auffassung eine Gefahr und am meisten für Antisthenes, die Gefahr, daß der Kynismus ex eventu gedeutet wird, wobei der erste Kyniker natürlich am ehesten verkannt wird. Nicht nur die Derwische der Kaiserzeit steigern den Kynismus in der Richtung der Freiheit des Bettlerlebens, G. deutet selbst in seinem Buche an (S. 113), daß hierin schon unter den älteren Kynikern Krates den Diogenes steigert und dieser den Antisthenes; ja S. 112 heißt es: „Die kynische Lehre von der Mühe, Bedürfnislosigkeit und Entbehrung scheint Antisthenes nur theoretisch vorgetragen zu haben." Für ihn also ist meine Deutung des Altkynikers als ernsten Schriftstellers nicht „schief". Von ihm aber handelt mein Buch, und daß G. ihn nicht genügend von späteren Kynikern differenziert hat, scheint mir der Hauptgrund unseres Streites zu sein. Was er von Antisthenes sagt, paßt weit besser auf Diogenes. Dieser hat laut das Ideal der inneren Freiheit verkündet und es wohl mehr als Wirkung der Lehre des Antisthenes herausgelesen, in dessen Fragmenten es ausdrücklich kaum genannt ist. Dafür müssen eben andere Ideale daneben bei ihm

breiteren Raum eingenommen haben, die G. nicht sehen will, obgleich er sich schon sagen konnte, daß, wer in Herakles und Kyros die Helden der Tat und der Mühe besang, nicht am Ideal der mühelosen, tatlosen Bettlerfreiheit genug haben konnte. Wenn doch G. eine Stunde lang sich alle Diogenesanekdoten aus dem Kopf geschlagen und in Ruhe sich in die Liste der mehr als 60 Schriften des Antisthenes versenkt hätte, er würde manche Rollen, in denen jener bei mir erscheint, weniger „wunderbar" gefunden und weniger rasch abgelehnt haben!

Einige Beispiele. „Da ist Antisthenes der Diplomat [G.s Ausdruck!], der die Kunst des ἀρέσκειν lehrt und die Menschen anhält, sich bei allen beliebt zu machen: alles erschlossen aus der Stelle des xenophontischen Gastmahls (IV 59—64), an welcher der Kyniker ein Kuppler heißt — offenbar deshalb, weil er dem Sokrates Jünger zuführt." Daß sich die „Kuppelei" nur auf Jünger für Sokrates beziehen soll, ist vielmehr von G. „erschlossen". Was ich aber erschlossen haben soll, steht „offenbar" dort, daß die Kunst, sich beliebt zu machen und passende Ehen und nützliche Freundschaften und Bundesgenossenschaften zu stiften, Antisthenes zukomme. Und daß wirklich Antisthenes dies seinem Weisen zutraute, zeigt ja Diog. Laert. VI 11f., wo er von ihm sagt: καὶ ἐρασθήσεσθαι δέ. Μόνον γὰρ εἰδέναι τὸν σοφὸν τίνων χρὴ ἐρᾶν. Τῷ γὰρ σοφῷ ξένον οὐδὲν, οὐδ' ἄπο. 'Αξιέραστος ὁ ἀγαθός. Οἱ σπουδαῖοι φίλοι. Συμμάχους ποιεῖσθαι τοὺς εὐψύχους κ. τ. λ. Vgl. auch im „Herakles" Diog. 105: ἀξιέραστόν τε τὸν σοφὸν καὶ — φίλον τῷ ὁμοίῳ. Auch Theopomp traut Xenophons Symposion und folgt den Schriften des Antisthenes, wenn er ihn rühmt als δεινὸν δι' ὁμιλίας ἐμμελοῦς ὑπαγαγέσθαι πάντ' ὁντινοῦν (Diog. VI 14). Und sieht denn der Weise als „Kuppler" gar so unkynisch aus?

„Da ist Antisthenes der Schönredner, der die εὐγλωσσία zur ἀρετή rechnet und den Weg zu δόξα und κλέος weist — auf Grund der Jamblichusfragmente." Daß Antisthenes, der einstige Gorgiasschüler und Rhetoriklehrer, der Rhetorik in seine Schriften mischt (Diog. VI 1), viele Schriften über Rhetorik und Grammatik verfaßte, noch Frg. S. 65, 49 Winck. für den Menschenumgang Rhetorik lehren will, daß er nicht umsonst sich die ruhmreichsten Helden zum Loben

auserkoren, das Lob den schönsten Ohrenschmaus nennt (ib. 53, 17) u. a. m., das alles will G. nicht hören. Er begreift nicht, daß man mit den bloßen Wertnegationen beim Kyniker nicht auskommt, ohne ihn in Widersprüche zu verwickeln. Der Kyniker verachtet den νόμος und schätzt ihn in anderem Sinne (Diog. VI 11. 72), er liebt die ἀναίδεια und preist die αἰδώς, er verachtet die τύχη und preist das εὐτυχοῦντα ἀποθανεῖν (ib. 5), er haßt die ἡδονή (Antisth. Frg. S. 52, 12) und empfiehlt die ἡδονὰς μετὰ τοὺς πόνους (ib. 59, 12). Und so wird der Verfechter der ἀδοξία auch Lob und Ruhm μετὰ τὸν πόνον geschätzt haben. Er hat ja selber den πόνοι des Herakles und Kyros Lob gespendet (Diog. VI 2), oder sollte er sie dort nicht per aspera ad astra haben steigen, sondern in ἀδοξία enden lassen? G. hat zwei Methoden, meine Thesen über Antisthenes zu diskreditieren. Er gibt ihm das, was ich ihn nur von irgend einem Gesichtspunkt rühmen lasse, zum Beruf: „Antisthenes der Diplomat", „Antisthenes der Agrarier", „Antisthenes der Ökonom" (er, der Bettelmönch!) — wie lächerlich! Offenbar hat er seinen οἰκονομικός geschrieben (Diog. 16), um die Ökonomie lächerlich zu machen, statt seinen Weisen in allen Herrschaftskünsten nützlich zu zeigen, wie ihn der Stoiker (Stob. ecl. II 99, 108) und leicht schon der Homerinterpret Antisthenes gleichzeitig als οἰκονομικός, στρατηγικός, βασιλικός (vgl. Xen. Symp. IV 6) zeigte! Schlimmer ist die andere Methode: wenn ich auf Grund kynischer Parallelzeugnisse den antisthenischen Charakter irgend eines Lehrstücks nachzuweisen suche, so pflegt G. es einfach umzukehren und mich nur auf Grund dieses Lehrstücks etwas als antisthenisch behaupten zu lassen. So soll ich das Genannte als kynisch ansprechen „auf Grund der Jamblichusfragmente" statt in ihnen auf Grund anderer Zeugnisse! So soll mir „Antisthenes der Schutzheilige der Klienten sein, der die ‚Idealität des Dienstes' preist (er, der Unabhängige, der αὐτάρκης!) — wegen Mem. II 7—9", wo ich aber Antisthenisches gerade aus andern Zeugnissen gewinne. Natürlich, der αὐτάρκης hat Schriften wie περὶ πίστεως ἢ περὶ ἐπιτρόπου und περὶ τοῦ πείθεσθαι (Diog. 16) nur geschrieben, um Untreue und Ungehorsam zu predigen statt der Idealität des Dienstes, er hat Herakles offenbar gescholten, daß er Eurystheus' Befehle unter schweren Kämpfen und Mühen erfüllte, er hat nimmermehr wie

Diogenes gezeigt, daß der Weise auch den Sklavenberuf ideal erfüllen könne! Und der Kyniker darf seinen Namen auch nicht mit den Tugenden des Wächter- oder Jagdhundes gerechtfertigt haben! Antisthenes schrieb zwar *περὶ κατασκόπου* und *περὶ τοῦ κυνός*, wobei doch die *κυνηγεσία* nahe lag, und er pries zwar den Jagdhelden Herakles und die Erziehung des Cheiron, die doch nun einmal Jagderziehung war (Cyneg. I. 2. XII 18),[5] und Diogenes pflegte seine Zöglinge auf die Jagd zu führen (Diog. VI 31), die doch schon um der Übung zur Abhärtung dem Kyniker sympathisch sein mußte, — aber was soll der Bettelmönch auf der Jagd? Und so darf Antisthenes die Jagd nicht gepriesen haben!

Was wird dem Armen sonst noch alles verboten! Ich soll ihm S. 537f. „ausdrücklich einen stark ausgeprägten Pietäts- und Anciennitätssinn" beilegen — ich sage es zwar ausdrücklich nur von Xenophon und auch mit dem weiteren, das G. als unkynisch verspottet, charakterisiere ich nur Xenophon: aber ich sage allerdings, daß er sich mit diesen Gefühlen in des Antisthenes Sparta- und Kyroslob wiedergefunden haben kann. Und wenn ich Antisthenes Altes, Autoritatives preisen lasse, so antwortet mein Kritiker: „J. muß wohl einen anderen Antisthenes kennen, nicht den radikalen Neuerer." Aber auch G. muß wohl einen andern Antisthenes kennen, da er ja selber S. 258 bei ihm neben dem Radikalismus auch Autoritätsglauben anerkennt, und auch Lukian muß wohl einen andern Kyniker kennen, wenn er ihn sagen läßt: „Die Alten waren besser als die Heutigen, die Alten sind mir Muster und Vorbild." G. sieht nicht, daß der radikale Neuerer Antisthenes niemals von „Neuem" oder „Fortschritt" redet, weil er eben sein Neues findet in der Verklärung des Alten. Aber natürlich, der „radikale Neuerer" war pietätlos! Das hat er ja gründlich gegen Sokrates gezeigt! Der Bettelmönch ist ja auch pietätlos! Natürlich verachtete er das Alte und die Autorität: darum ging er so fanatisch, „mit dem Stock", in Wort und Schrift auf Erziehung aus, darum schrieb er so viel über Königtum, Herrschaft, Gehorsam, darum pries er den alten Kyros und seine

[5]) Vgl. dazu G. selbst Archiv ib. 419, Wiener Stud. XXVII 207.

Schulung im βασιλικόν, darum suchte er wohl das patriarchalische Hirtenkönigtum, darum spann er die alten Mythen vom Herakles aus und berief sich immer auf den alten Homer. Doch nein, er soll nur, „um doch irgendwo an die gemeine Meinung anknüpfen zu können, seine Paradoxien in Homer hineindeuten: J. macht daraus, Homer sei für Antisthenes eine unantastbare Autorität gewesen“. Die Unantastbarkeit gebe ich G.s Phantasie zurück; aber er hat jedenfalls in Antisthenes' Seele gelesen, daß dieser nur, um doch irgendwo an die gemeine Meinung anzuknüpfen, mehr als ein Dutzend Schriften zu Homer verfaßt, ihn als σοφὸς περὶ ἀρετῆς preist (Frg. S. 44) und, wie die Fragmente zeigen, ihn so auslegt und verwertet wie die praktischen Theologen die Bibel oder wie die Stoiker — Homer. Aber natürlich, bei den Stoikern ist es anders: wenn doch G. den ersten Kyniker nur ein wenig nach den Stoikern verstanden hätte, deren ἀρχηγός er doch nun einmal war!

Antisthenes als „Theologe, Dialektiker und Physiker“.

Dann wäre ihm „Antisthenes, der Theologe“, „der Dialektiker“ und „Physiker“ minder wunderbar und bedenklich erschienen; denn die Stoa zeigt, wie diese Interessen sich mit der von den Kynikern ererbten ethischen Grundtendenz vertragen. Wer nur auf Diogenes- und Kratesanekdoten schaut, wird solche Interessen nicht finden. Aber wie mittlere und jüngere Stoa auf verschiedene Vorläufer, so könnte ja die ältere Stoa auf Antisthenes zurückgreifen, und diese Möglichkeit wird bestätigt durch einen Blick auf seine Schriften, in denen all jene scheinbar so unkynischen Interessen vertreten sind. G. läßt wieder in Umkehrung des Tatbestandes mich dafür zum Erweis auf den Axiochus und den Phaedo berufen oder aus Mem. IV 5 kynische Lehre erschließen usw., während ich natürlich gerade aus andern Zeugnissen in diesen Stücken Kynisches erweisen will. G. glaubt nicht an den Theologen Antisthenes, seine Weisenvergöttlichung und seinen Propheten- und Apotheosenzug, weil „kein Neuplatoniker und kein Kirchenvater, kein Julian oder Jamblichus, kein Clemens und kein Euseb auf den berühmten Kyniker auch nur mit einem Worte sich berufen“ hat. Er war eben, wie die dürftigen Fragmente zeigen, nicht so

berühmt und gelesen, und sein Name ward durch seine Nachfolger und seinen eigenen Sokrates verdeckt. Aber Eusebius preist ihn doch als herakleischen Geist, Julian, der Diogenes πυθόχρηστος nennt, spricht, z. T. an Orpheus anknüpfend, mehrmals von Antisthenes' Mythendichtungen, Laktanz spricht von seinem Monotheismus, Clemens von seinem unsinnlichen Gott[6]). Verlangt G., daß die Kirchenväter auch die kynische Weisenvergöttlichung preisen? Und doch steht sie fest wie die ganze kynische Theologisierung der Philosophie; zahlreiche Kynikerstellen bezeugen den Weisen als Freund und Schützling der Götter, als ihren Gast und Umgangsgenossen, ihren Nachahmer und Diener, ihren Gesandten, Wächter und Herrschaftsteilnehmer (s. Diog. Laert. VI 37, 44, 51, 71 f., 105 und zahlreiche andere Stellen, namentlich Sokr. II S. 506 zitiert). Nur das Antistheneswort Frg. S. 65, 49 W. sei noch genannt: Ἀντισθένης ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος τί διδάξει τὸν υἱόν, εἶπεν, Εἰ μὲν θεοῖς μέλλει συμβιοῦν, φιλόσοφον, εἰ δὲ ἀνθρώποις, ῥήτορα. Und G. kann mir noch abstreiten, daß Antisthenes die Philosophie religiös färbte? Nach dem letzten Diktum mag man auch abmessen, ob Themistius, wenn er Antisthenes die übermenschliche Weisheit erheben läßt, unglaubwürdig sein muß, weil nach Aristoteles die Kyniker alles Wissen, das nicht Gutes für die Menschen sucht, als unnütz erklärten. Die Weisheit der Propheten und Apostel ist auch übermenschlich, und darum den Menschen unnütz? Und meinte gerade der Kyniker mit dem menschlichen Nutzen den materiellen und nicht den idealen? Und soll hier der kynische Bettelmönch nicht mehr Mönch, nur noch Bettler sein und nicht einmal: Vergelt's Gott! sagen dürfen? Schon Zeller u. v. a. sahen Antisthenes von Platon als Seher zitiert oder von Isokrates als Lehrer der Unsterblichkeit.[7]) Oder sollte sich des Antisthenes Verheißung der Unsterblichkeit als Lohn der Frömmigkeit (Diog. Laert. VI 6) nur auf den Ruhm beziehen? Aber G. verbot ihm (natürlich als Verfechter der ἀδοξία) ja S. 260, den Weg zum Ruhm zu weisen. Offenbar hat er auch seinem Herakles die

[6]) Nicht zu reden von den großen Bruchstücken des antisthenischen Protreptikos, die ich bei Jamblichus finde (Sokr. II 673—704 u. vgl. unten).

[7]) Vgl. übrigens auch G. selbst Wiener Stud. XXVII S. 192.

Apotheose abgeschnitten, die doch nun einmal der Lohn der gepriesenen πόνοι (Diog. VI 2) ist? Die auch nun einmal stark kynische Konsolation kultiviert Todes- und Jenseitsgedanken, und daß Antisthenes nach dieser Richtung interessiert war, sollten doch schon seine Schriftentitel bezeugen: περὶ τοῦ ἀποθανεῖν, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ τῶν ἐν ᾅδου. Gerade die 30. Diorede, in der G. am reinsten das kynische Pathos findet, schwillt von Jenseitssehnsucht. Und der „Erlösungsjubel", den G. als einen Grundzug des Kynikers hervorhebt, geht er nicht auch auf Erlösung vom Leben? Ins Nichts? Ich meinte, in die εὐδαιμονία, die Antisthenes doch der ἀρετή absolut verheißt (Diog. VI 11). Meinen Nachweis, daß der transzendenzsüchtige konsolatorische Lebenspessimismus des Axiochus kynisch sei, bezweifelt G. trotz der parallelen Argumentation des Axiochus 366 Dff. und des Krates bei Teles: „Während nämlich Krates aus dem Überwiegen des Leides über die Lust die Unangemessenheit einer hedonischen Bewertung des Lebens erschließt, beweist der Axiochus mit demselben Argument den Unwert des Lebens, setzt somit gerade die von Krates bekämpfte hedonische Einschätzung desselben voraus." Was ist nun unkynisch im Axiochus? Das hedonische Argument? Oder der behauptete Unwert des Lebens? Oder beides? Aber G. selber zitiert ja S. 258 unter den „wahrhaft antisthenischen Gedanken": „der Tod der Güter höchstes". Glaubt G., daß Antisthenes die damit schon gegebene Herabsetzung des Lebens nicht auch wie jeder Pessimist hedonisch begründet? Oder soll der Kyniker wirklich alle hedonische Argumentation verpönt haben? Mußte er nicht vielmehr, um den Gegner zu übertrumpfen, den Vorzug der Askese auch hedonisch beweisen? Antisthenes tut es Xen. Symp. IV 39ff., Diogenes tut es im Glückswettkampf mit dem Perserkönig in der VI. Diorede, Max. Tyr. III 9 u. v. a. Stellen (s. Sokr. II 459 mit Anm.). Wenn aber nun Antisthenes die absolute Verheißung der εὐδαιμονία für die ἀρετή, den moralischen Optimismus mit seinem Lebenspessimismus vereinigte, mußte er dann nicht die Jenseitsperspektive öffnen?

Rascher, bewunderswert rasch schneidet G. mir den Dialektiker Antisthenes ab, der sich mit dem Satze οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν nicht vertragen soll. Aber gerade so gut könnte man behaupten, der

Autor dieses Satzes habe niemals polemisieren dürfen. Sieht denn G. nicht, daß der Satz selber schon dialektisch ist? Platons Euthydem, der ja anerkanntermaßen stark gegen Antisthenes geht, zeigt, wie dieser Satz mit einer fanatischen Eristik sich verbindet. Oder zählt für G. die bloß negative Dialektik nicht? Wieviel würde ihm dann nicht zählen in der Geschichte der Dialektik von Zenon an bis Kant! G. sieht mit mir in Sokrates „die reinste Verkörperung des dialektischen Triebes", und er wagt es, dem fanatischsten Jünger des Urdialektikers alle Dialektik abzustreiten? Antisthenes soll das Ideal des Weisen in Sokrates gesehen haben, ohne mit Tugend Dialektik zu verbinden? Er schrieb ja Dialoge doch nicht ganz ohne dialektische Neigung und Fähigkeit, nicht ohne dialektische Form und vor allem auch nicht ohne dialektischen Inhalt. In seinem 6. und z. T. auch im 7. τόμος finden sich ja lauter Schriften über Dialektik, Eristik und Erkenntnislehre verzeichnet. G. sah es nicht, weil er eben wieder den ersten Kyniker zu sehr nach den späteren beurteilte. Aber Epiktet beruft sich gerade in seiner Predigt für die Notwendigkeit der Logik auf Antisthenes in Gemeinschaft gerade mit den älteren Stoikern und Sokrates (diss. I 17) und zitiert von jenem den Satz, daß die Grundlage der Erziehung die Wortuntersuchung sei. Es zeigt einerseits, was ich behauptete, daß er die Logik ethisch rechtfertigte, andererseits, daß er sie wesentlich formal, nominalistisch verstand. Aristoteles*)

*) Auch Platon im Theätet, jedenfalls in dessen II. Teil, wo er, wie allgemein anerkannt ist, die doch nun einmal erkenntnis-theoretisch begründete antisthenische Theorie des Wissens als δόξα ἀληθής μετὰ λόγου kritisiert. Über Platons Gegner im I. Teil mag man streiten. Daß ich in dem als heraklitischer Protagoreer charakterisierten Sensualisten nicht wie üblich Aristipp, sondern Antisthenes vermute, findet G. S. 422 f. in der Besprechung eines Gymnasialprogramms (in der er allerdings wesentlich meine These bespricht) unbegreiflich. Jenes Programm zwar ist nur eine merkwürdig getreue Paraphrase von Natorps scharfsinniger Untersuchung Archiv III 347 ff., höchstens wird noch mit Peipers für Aristipp bemerkt, daß er sich schon in zwei Punkten zum Protagoreer qualifiziere: im Relativismus und in der Verachtung der Mathematik. In diesen beiden Punkten aber konnte es der Kyniker wohl mit ihm aufnehmen. Nun behauptet G., daß ich jene Lehre „im Grunde bloß deshalb Antisthenes vindizieren will, weil man den Satz ὃ δοκεῖ ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι αὐτῷ mit dem kynischen οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν in Verbindung bringen kann, und

und seine Scholien charakterisieren seinen logischen Individualismus, seine Nominaldefinitionen (vgl. auch Diog. VI 3). Und dem Begründer des Nominalismus, gegen den Platon als Begründer des

---

weil jener Satz p. 152 E und 153 C auch durch eine allegorische Homerauslegung gestützt wird. Allein die Annahme, daß nur der Kyniker solcher Auslegungen sich bedient habe, ist doch ganz willkürlich". Kann G. es einfach ignorieren, daß ich nicht irgend eine Homerauslegung, sondern speziell die hier gegebene als kynisch begründe? Und kann er mit ruhigem Gewissen über meine anderen Gründe für Antisthenes einfach hinwegsehen, z. B. die moralistische Begründung des heraklitischen Prinzips durch den Wert der Übung? Natorp hat dies und anderes, wie ich jetzt sehe, bereits erkannt und es geradezu ausgesprochen: „Das gesamte Material stammt aus Antisthenes" (a. a. O. 347, 1). Hat nun Platon dem Kyrenaiker die Argumente des Kynikers geliehen? Oder jener gar selber aus den Lehren seines Antipoden geschöpft? Beides ist doch wohl unbegreiflicher als meine These. Aber nicht nur als Material für den kritisierten Heraklitismus bringt hier Platon wesentlich Antisthenisches: auch der Satz des Protagoras resp. der daraus abgeleitete skeptische Phänomenalismus ist mit dem antisthenischen Dogma οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν nicht etwa, wie es nach G. scheint, nur von mir hypothetisch verbunden, sondern von Platon selbst Euthyd. 286 BC ausdrücklich einsgesetzt. Wenn dies dem Materialismus widersprechen sollte, in dem man Theät. 155 E den antisthenischen Standpunkt wiederfindet, so muß G. dafür Platon oder Antisthenes verantwortlich machen. Ich gebe zu: scheinbar ist's unmöglich, daß Platon sowohl unter den Materialisten wie dann unter ἄλλοι κομψότεροι denselben Gegner verstehen sollte, — aber gesetzt, er wollte einen Widerspruch aufzeigen zwischen zwei antisthenischen Stellen oder Schriften oder nur einen Unterschied zwischen ihnen betonen oder nur zwei verschiedene Dialogfiguren des Antisthenes zitieren, wie sollte er es wohl in seiner anonymen Dramatik ausdrücken? Aber muß es denn ein Widerspruch sein? Konnte nicht Antisthenes bald mehr materialistisch, bald mehr phänomenalistisch sich äußern? Wäre er ein Phänomenalist wie Berkeley, so könnte er allerdings nicht zugleich Materialist wie Hobbes sein. Aber er ist kein Berkeley, er ist Phänomenalist nur, soweit er Sensualist ist, und im selben Sinne nur ist er Materialist. Auf den Sensualismus allein kommt es doch Platon hier an, wo er die Lehre ἐπιστήμη = αἴσθησις bekämpft. Als Sensualisten aber mußte er den Kyniker bekämpfen, der der Ideenlehre bekanntlich entgegenhielt: ich s e h e Pferde, aber ich s e h e k e i n e Pferdheit. Nun räume ich ein, daß die Charakteristik des Sensualismus im Theätet mit der von Sextus adv. math. VII 190 ff. geschilderten Theorie der Kyrenaiker übereinstimmt — übrigens mit formellen Abweichungen, auf die schon Natorp a. a. O. hingewiesen; bedenklicher ist noch, daß die kyrenaische Lehre: τὰς αἰσθήσεις μὴ πάντοτε ἀληθεύειν (Diog. II 93 der ἐπιστήμη = αἴσθησις hier widerspricht. Doch zugestanden, daß Aristipp Sensualist war — Antisthenes war es auch, und Kyniker und Kyrenaiker berührten sich ebenso im Sensualismus wie später Stoiker und Epikureer.

Realismus einen wahren Gigantenkampf in seinen Schriften ausficht, nicht ohne Gegenschläge zu empfangen, dem Begründer einer logischen Hauptrichtung wagt G. es, das logische Interesse abzustreiten? Natürlich, was soll dem Bettelmönch die Logik! Aber Bettelmönche sind auch die Franziskaner, die G. gern zum Vergleich zitiert. Warum vergleicht er nicht Antisthenes jenen Franziskanern, die als große Logiker gerade den Nominalismus zum Siege führten?

Und auch der so stark naturwissenschaftliche Roger Bacon war Franziskaner. Aber der Bettelmönch Antisthenes (obgleich nur ein theoretischer Bettelmönch, vgl. oben S. 147) darf keine naturphilosophische Regung haben; denn G. beruft sich auf Diog. VI 103, daß die Kyniker den φυσικὸς τόπος aufhoben. Also werden wir schleunigst solche ausdrücklich im Katalog verzeichneten Schriften des Antisthenes wie περὶ ζῴων φύσεως oder ἐρώτημα περὶ φύσεως für unecht erklären? Wie verfehlt hier eine rasche Abweisung ist, zeigt ein anderes Beispiel. Nach derselben Diogenesstelle habe Antisthenes die Lehre der Grammatik als ἀλλότρια abgewiesen, und doch erklärt er in der zitierten Epiktetstelle die Wortuntersuchung als Grundlage der

Antisthenes' Nominalismus ruht auf seinem Sensualismus. Das Wissen ist die rechte Vorstellung mit dem die Elemente distinguierenden λόγος, die selber nur αἰσθητά sind (Theät. 202 B). Das ist die Lehre, die der Autor der Ideenlehre niederkämpfen muß. Im I. Teil des Theätet bekämpft er sie darum als Sensualismus (Wissen als αἴσθησις), im II. als Nominalismus (Wissen als δόξα). Aber αἴσθησις und δόξα, Wahrnehmung und Vorstellung, hat der Kyniker genau so wenig geschieden wie die Sensualisten und Nominalisten Hobbes, Locke und Berkeley. Es ist eine Theorie, die Platon in beiden Teilen kritisiert. Die αἴσθησις im I. Teil gibt ausdrücklich ὃ δοκεῖ ἑκάστῳ, und die δόξα im II. Teil geht auf die αἰσθητά. So steht es nun mit der Deutung des heraklitisch-protagoreisch gekennzeichneten Sensualisten, den Platon im I. Teil des Theätet bekämpft. Für Aristipp spricht die sensualistische Theorie, für Antisthenes außer dem Sensualismus noch alles Material zum Heraklitismus, ferner die von Platon behauptete Beziehung zu Protagoras, sodann der Zusammenhang des ganzen Dialogs, endlich die Notwendigkeit, daß Platon den eigentlichen Gegner der Ideenlehre als Sensualisten bekämpfte. Eher noch will ich die Möglichkeit zugeben, daß Platon mit der feiner spezialisierten sensualistischen Theorie auf Aristipp abschweift, also diesen hier mitbekämpft, als daß ich zugebe, daß er hier Antisthenes nicht bekämpft. Denn der Sinn des Theätet ist die negative Rechtfertigung der Ideenlehre durch Widerlegung des sensualistischen Nominalismus, d. h. der antisthenischen Logik.

Erziehung, und er hat abgesehen von allem, was er über Rhetorik lehrte und schrieb, eine ganze Reihe speziell grammatischer Schriften verfaßt, und Platon hat anerkanntermaßen im Cratylus ihn als Sprachforscher kritisiert und als Naturphilosophen. Es geht also nicht an, auf Grund einer verächtlichen Äußerung in einem Dialog des Antisthenes ihm ganze Wissenschaftsinteressen abzuschneiden; es geht auch nicht an, was von den Kynikern etwas summarisch gesagt wird, speziell für ihn unbedingt gelten zu lassen; es geht endlich nicht an, wenn er wohl eine Wissenschaft als Selbstzweck verwarf, ihm auch ihre beschränkte Pflege als Mittel zu verbieten. Jenes Diktum bei Epiktet zeigt, daß er die Wortforschung für die Moralbildung wertete, und so wird er nur die reine Pflege der Wissenschaft abgewiesen haben, aber nicht ihre Pflege in ethisch-praktischer Abzweckung — und haben nicht Stoa und Epikur es ähnlich gemacht? Und wie die ältere Stoa scheint er Theologie und Physik vereinigt zu haben. Denn wie Philodem und Cicero melden, habe er in seinem Φυσικός den einen Naturgott gelehrt. G. muß sie Lügner schelten, wenn er ihm jedes spekulative Interesse nach dieser Richtung verbietet.

Zum aristophanischen Sokrates.

Dieses Naturphilosophische und anderes, das Antisthenes in seinen Dialogen vorführte, habe nun Aristophanes benutzt für die Umarbeitung seiner „Wolken“ — so lautet meine Hypothese. Ich weiß, es ist die kühnste unter allen in meinem Buche; ich kann sie hier nicht genügend rechtfertigen. Aber ich habe sie nicht leichtfertig aufgestellt, sondern sie in fast 100 Seiten zu begründen versucht. Die Scholien melden, daß die „Wolken“, die wir besitzen, umgearbeitet sind. G. läßt mich auf diese Nachricht hinweisen, die allerdings von vollständiger Umarbeitung nur für einige Stellen spreche, allein „wer kann sagen, ob nicht die zweiten Wolken mit den ersten bloß den Namen gemein haben“? So läßt nämlich G. mich unmittelbar fortfahren, als ob ich die antike Nachricht lächerlich verkannt hätte. Er unterdrückt, daß ich nicht nur sage, wie diese Nachricht die Annahme weiterer Umarbeitungen verstattet, als sie beispielsweise angibt, sondern auch, wie der Scholiast

das Maß der Umarbeitung vielleicht nur vermutet, da es doch zweifelhaft, ja schon bestritten worden ist, daß jemand in der Antike ein Exemplar der ersten Wolken gesehen und verglichen hätte. Weiß G. das Gegenteil? Platons Apologie zitiert mit dem Streit der λόγοι schon die zweiten Wolken. Wir haben ja Beispiele, daß Aristophanes den Inhalt eines Stückes völlig erneuert bis auf die Chöre, die ich auch hier in der Hauptsache als alt annehme und die sich ursprünglich vielleicht gar nicht auf Sokrates bezogen. Fest stehen doch nun einmal zwei Dinge, die auch G. nicht leugnet: 1. der Sokrates unserer „Wolken" ist ein ungelöstes Rätsel und aus dem historischen Sokrates allein nicht zu erklären; 2. die „Wolken", die wir haben, sind eine Umarbeitung. Und nun sage ich einfach: ein anderer Sokrates, ein literarischer, gab das aus dem historischen nicht zu erklärende Material und zugleich den Anreiz zur Umarbeitung der „Wolken". Ein chronologisches Hindernis besteht nicht, da die nicht aufgeführten zweiten Wolken leicht erst im 2. Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts erschienen sein können, als der Kyniker mit seinem Sokrates längst herausgekommen und schon von der Komödie verspottet worden war (vgl. v. Wilamowitz, Philol. Unters. I 220).

Die Frage ist doch nun einfach: läßt sich das Material der „Wolken" eher aus der sokratischen Literatur als aus Sokrates erklären? Für den historischen paßt keine Szenerie, kein Charakterzug, kein Dogma; aber alles Punkt für Punkt ließ sich aus dem in antisthenischen Dialogen Vorgeführten erklären (ich muß hier auf das von mir a. a. O. gegebene Material verweisen). G.s Kyniker als absoluter Nichtphysiker kann uns nicht mehr schrecken und verschwindet dort bei näherem Zusehen ebenso wie andere „Unmöglichkeiten". Daß einige leicht unaktuell gewordene Spöttereien stehen blieben, soll gegen eine späte Umarbeitung der „Wolken" sprechen? Aber weiß denn G., ob diese Umarbeitung, die nach den Scholien zu v. 591 erst Jahre nachher geschehen sein kann, überhaupt fertig geworden? Die Nichtvollendung von Chören und andere Inkonvenienzen machen es zweifelhaft. „Und wenn er Antisthenes angreifen wollte, warum nannte er ihn nicht?" Nun, die Sokratik ward bekämpft, wie sie sich gab, unter dem Namen des Meisters. Das ist nicht „zartfühlende Verhüllung". Aristophanes stand zu Antisthenes kaum

feindlicher als Polykrates, der doch auch „Sokrates“ bekämpfte und, wie mir G. zugibt, aus antisthenischem Material. Warum soll man dasselbe nicht Aristophanes zutrauen dürfen? Da der aristophanische Sokrates nun einmal aus dem historischen nicht zu erklären ist, muß man andere Quellen herbeiziehen. G. findet die Annahme „näherliegend“, daß Aristophanes dem Sokrates die Ansichten des Archelaos „in die Schuhe geschoben“. Aber, kann ich zurückgeben, wenn Aristophanes Archelaos angreifen wollte, warum nannte er ihn nicht? So lange noch eine Möglichkeit besteht, daß er für seine Bekämpfung der Sokratik aus einem Sokratiker schöpfte, werde ich dies wahrscheinlicher finden, als daß er aus Archelaos schöpfte, zumal dieser allein lange nicht genügt, all das zu erklären, was die „Wolken“ nicht vom historischen Sokrates haben können, wohl aber aus einem literarischen, wie ich zu zeigen versuchte. Mag ich dabei einmal versehentlich im Ausdruck zwei Worte, die, wie ich G. gern zugebe, Platon unverkennbar einem Pindarzitat erläuternd anhängt, noch diesem zugewiesen haben: die ganze These wird dadurch nicht berührt und auch nicht die Einzelthese, daß hier im Theätet einer durch ein Pindarzitat angeregten Situation ernsthaft gedacht wird, die Aristophanes mit seinem Hängebalken verspottet.

Beim Streit der λόγοι erkennt G. meine Argumente so weit an, daß er's als „die einfachste Erklärung“ zugibt, wenn hier Aristophanes auf den kynischen Sokrates blickt. Aber es ginge nicht, weil jener Streit mit dem sonstigen Hauptinhalt der „Wolken“ zusammenhängt. Ganz recht, daraus folgere ich, daß Aristophanes auch im Hauptinhalt der zweiten „Wolken“ auf den kynischen Sokrates blickt. Aber der Streit der λόγοι soll endlich keine Beziehung zu Antisthenes haben können, weil der ἄδικος λόγος gerade die antikynische τρυφή verficht. Das habe ich selber möglichst scharf betont und dazu noch, daß der δίκαιος λόγος genau die kynische παιδεία verficht. Solche Übereinstimmung spricht doch höchstens für die kynische Beziehung. Aber G. setzt voraus, Aristophanes müsse die Sokratik bekämpfen, indem er allein durch den δίκαιος λόγος spricht und wesentlich durch den ἄδικος λόγος die Sokratik reden läßt und charakterisiert. Doch das ist schon darum unmöglich,

weil er ja durch den Streit der beiden λόγοι nicht durch einen die Sokratik charakterisieren will und ausdrücklich sagt, Sokrates lehre beide λόγοι. Also muß doch in beiden λόγοι Sokratik stecken. Und sie steckt eben darin als kynische Sokratik, und zwar dreifach. Einmal ist gerade der Streit der λόγοι, die Synkrisis, kynisch, und dann ist es gerade diese Sykrisis, ist es noch jeder der beiden Gegensätze, gerade dieses pro und dieses contra. Nun suche man doch eine Erklärung dafür, daß Aristophanes gerade eine kynische Synkrisis kopiert! Darum konnte er doch „für den δίκαιος λόγος Partei nehmen": ich behaupte es eben und bestreite es nicht, wie G. mir unterschiebt. Aber, fragt man, wo bleibt der Satiriker Aristophanes? Nun, gerade der Satiriker muß doch zunächst sein Opfer kopieren — das tut eben Aristophanes mit dem kynischen Streit beider λόγοι; sodann muß er es durch falsche Konsequenz, durch eine ungeahnte Wendung auf den Kopf stellen. Auch das tut Aristophanes gerade, indem er, wie ich zeige, im ἄδικος λόγος die antikynische Moral aus kynischen Argumenten zieht, und indem er im δίκαιος λόγος die kynische παιδεία gerade als die gut attische feiert, die der kynische Lakonist gerade verachtet.

G. hält mir entgegen, daß ich an anderer Stelle vielmehr Antisthenes den Athenern „die Größe der alten Zeit" vorhalten lasse. Wenn das ein Widerspruch ist, so trifft er nur jene andere Stelle; denn der Kyniker als Lobredner spartanischer Art und speziell παιδεία ist durch Zeugnisse sichergestellt. Aber muß es ein Widerspruch sein? Aristophanes, der Patriot, preist hier die attische παιδεία zu Zeiten der Väter und Großväter, Antisthenes, den Lobredner der παλαιοί, lasse ich an jener Stelle in einer Strafpredigt den Athenern die Größe ihrer mythischen Urzeit vorhalten. Doch sei's ein Widerspruch,[9]) ist er für den alten Autor unmöglich? Will G. den Athener Antisthenes zeitlebens verpflichten, Athen nur zu schelten, was doch nicht einmal die späteren Kyniker getan (vgl. Diog. ep. 1 u. a. St. Sokr. II 460, 1)? Hat nicht Platon im Menon die attischen Politiker anders beurteilt als im Gorgias?

---

[9]) Wiener Stud. XXVII S. 205 weiß G. gerade diesen scheinbaren Widerspruch gut zu lösen — warum nicht hier?

Spielt nicht der Idealstaatsgründer im Menexenos auch einmal den patriotischen Rhetor? Der Rhetor Platon mag zweifelhaft sein, der Rhetor Antisthenes ist sicher überliefert, und wie leicht ihm bei Lob und Tadel der griechischen Staaten das Konzept sich verschob, zeigt die Anekdote Diog. VI 2. Der Rhetor hat viele Rollen und gar erst der rhetorische Dialogiker. Doch ich mag irren, er mag auch Urathen nie gelobt haben, der kynische Lakonist der παιδεία steht doch fest und steht im Gegensatz hier zu Aristophanes.

„Aber warum sollte denn Aristophanes den Antisthenes überhaupt verspottet haben, wenn er sich in den wesentlichen Forderungen und Idealen mit ihm einig wußte?“ Lassen wir einmal meine These außer Spiel, findet G. rein abstrakt die sittenstrenge παιδεία des δίκαιος λόγος etwa unkynisch? Und erscheint ihm — ebenso abstrakt — der Kyniker etwa kein dankbares Objekt für den Komiker? Die spätere Komödie hat's ja gezeigt. Und Jahrtausende haben mit den Kynikern eine sittenstrenge Erziehung geschätzt und doch über Kyniker gespottet — nur Aristophanes darf es nicht? „Doch die These, daß der Dichter das vom δίκαιος λόγος entwickelte Erziehungsideal verspotte, braucht man wohl nicht ausführlich zu widerlegen.“ Gewiß nicht, aber wo in aller Welt habe ich sie denn aufgestellt? G. selber hat mir ja unmittelbar in der Zeile vorher gerade vorgehalten, daß ich Aristophanes und Antisthenes im Ideal des δίκαιος λόγος einig sein lasse. Und im selben Atem wirft er mir vor, daß ich Aristophanes dieses Ideal verspotten lasse?

G. findet meine Auskunft über den Streit der λόγοι „verzweifelt“. Aber ich weiß gar nicht, wie die Sachlage für meine These noch günstiger liegen könnte. Wie hätte es denn Aristophanes einrichten müssen, damit G. die kynische Beziehung anerkennt? In den δίκαιος λόγος allein darf Aristophanes das Kynische nicht stecken; denn dann wäre er ja mit dem karikierten Kyniker „einig“. In den ἄδικος λόγος aber auch nicht; denn G. würde sofort mit Recht einwenden: wie kann mit diesem λόγος Antisthenes charakterisiert werden, der doch der ausgesprochenste Lobredner der δικαιοσύνη war? Daß beide λόγοι einfach kynisieren, geht auch nicht; denn wo bleibt die Satire? So bleibt doch nur übrig (immer

vorausgesetzt, daß er den Kyniker treffen will), daß er in beiden λόγοι Kynisches verballhornt. Und wahrlich, der Streit der λόγοι als Synkrisis παιδεία — τρυφή ist doch so kynisch wie möglich; der δίκαιος λόγος kann gar nicht kynischer, der ἄδικος, wie G. zugibt, gar nicht antikynischer sein. Aber dort wird die von Antisthenes gefeierte παιδεία als die ihm verhaßte attische gepriesen und so kynischer Fluch in Segen verwandelt, hier wird die ihm verhaßte τρυφή mit antisthenischen Argumenten verfochten. So wird dort das Kynische antikynisch, hier das Antikynische kynisch verfochten. Wie sollte Aristophanes es anders machen? Wen er auch hier karikierte, er mußte, da ja „Sokrates" beide λόγοι lehren soll, beide karikieren, d. h. beide kopieren und auf den Kopf stellen. So würden die formalen Schwierigkeiten, die G. zu sehen vermeint, nicht nur den Kyniker treffen, für den hier Punkt für Punkt das Material spricht, sondern auch jeden andern, den Aristophanes hier karikiert haben könnte. Mit denselben allgemeinen Argumenten hätte G. auch die Beziehung dieser aristophanischen Szene auf den historischen Sokrates abstreiten können. Wie konnte Aristophanes Sokrates verspotten, ihn mit dem δίκαιος λόγος bekämpfen, da er doch mit ihm im Ideal der ethischen παιδεία sicher einig war? Und wie konnte er mit dem ἄδικος λόγος Sokrates treffen wollen, dem doch nichts ferner lag als die darin gegebene Empfehlung der warmen Bäder, der sexuellen Ausschweifungen und der Gerichtsrhetorik? Also müßte man schließen, bezieht sich der aristophanische Streit der λόγοι nicht auf Sokrates.

Paradoxist und Moralist.

Den grausamsten Schnitt, den G. am Bilde des Kynismus vornimmt, habe ich noch anzugeben. Er billigt meinen Ausdruck: „Der Kynismus, die Paradoxie als System", er billigt ihn so sehr, daß er ihn zum Prokrustesbett macht, daß er dem Antisthenes nur seine Paradoxa läßt und ihm einige trivialer klingende Morallehren, die ich mitgehen lasse, ohne weiteres abschneidet. Nun will ich nicht erst die Trivialität ausführen, daß kein Autor stets paradox und nie trivial sein kann, ich will bald selber paradox sagen: gerade die Paradoxie bedarf der Trivialität. Gerade das

Fremdeste bedarf am meisten der Anknüpfung an das Bekannteste, um wirksam zu werden. Nicht in der billigen Paradoxie, sondern in dieser Anknüpfung liegt die Kunst; dafür habe ich einen nicht ganz fernliegenden Zeugen: den xenophontischen Sokrates, der die stärkste Zustimmung dadurch erreicht und die größte Sicherheit der Rede davon erwartet, daß er sie führte διὰ (!) τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων, und der bei Homer Odysseus als ἀσφαλῆ ῥήτορα anerkennt, weil er fähig sei διὰ (!) τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους (Mem. IV 6, 15). Sollte dieses sokratisch-homerisch-rhetorische Prinzip dem fanatischen Sokratiker, eifrigen Homerinterpreten und Rhetoriklehrer Antisthenes so ganz fern gelegen haben? Ich wage natürlich nicht, G. die Möglichkeit zuzumuten, daß Xenophon es dem Kyniker nachspricht, wie er übrigens dies „sokratische" Prinzip des allgemeinen ὁμολογεῖν Symp. IV 56ff. scherzend zu einer Paradoxie führen läßt, die dann auf den Kyniker übertragen wird. Der Aphoristiker oder auch sonst jeder Schriftsteller mag sich in Paradoxen bewegen, nur nicht der Dialogiker, denn er will überzeugen, und nur nicht der Rhetor, denn er will überreden. Antisthenes aber ist rhetorischer Dialogiker (Diog. VI 1). Die Paradoxie ist nur das Demonstrandum, nicht die Demonstration, nur das Ziel, aber die Stationen des Weges sind konventionell. So zeigen's die sokratischen Dialoge und die stoischen Predigten, zwischen denen eben der Kyniker vermittelt. Antisthenes wollte Rhetorik lehren zum Umgang mit Menschen (Frg. S. 65, 49). Sollte er damit nur die Kunst der paradoxen Kopfstöße meinen, durch die er allenfalls den Tonnenbewohner zur Menschenverachtung präparierte? Von allen Rhetoren aber kann einer am wenigsten bloßer Paradoxist sein: der Moralprediger. Denn das Moralische kann eher bloß „selbstverständlich" als bloß paradox sein. Die Paradoxisten Nietzsche und Stirner werden Immoralisten oder auch umgekehrt. Zwar die höhere Moral wird paradox sein, aber nicht weil sie Moral, sondern weil sie höher ist. Darum ist der kynische Moralist auch Paradoxist, aber nicht absoluter, sonst wäre er nicht absoluter, fanatischer Moralist.

Sehe ich mir nun an, was G. als „trivial" für Antisthenes ablehnt, so ist es alles, was über sein für den Kyniker fixiertes

Prinzip der eigenen Geistesfreiheit hinausgeht: Schätzung von Körperkraft, Naturanlagen, Hauswirtschaft, Familie, Freundschaft, Vaterland, Ruf usw. G. macht den Kyniker so sehr zum Individualisten, daß er ihn eigentlich als Moralisten aufhebt. Ich sage nicht, daß der Moralist nicht Individualist sein kann. ich sage nur, daß der absolute Moralist nicht absoluter Individualist sein kann. Und wer die Tugend als einzigen Glücks- und Wertmaßstab behauptet, ist absoluter Moralist. Der Kyniker ist doch nun einmal ein Moralrhetor, ein Prediger. Spricht Teles oder Epiktet nur in Paradoxen? Wer aber den Kyniker nur in Paradoxen reden läßt, macht die Apophthegmatik, in die seine Weisheit von Späteren ausgeschlachtet und eingesargt worden, zu seiner Lebensform, behauptet in den Fragmenten das Ganze zu haben. Die Moralpredigt ist nun aber als solche sozial und kann nicht alles Soziale verachten, und am wenigsten konnte es der, der die Welthelden Herakles und Kyros feierte. Er kann doch bei diesen Helden nicht die Sorge für den Körper neben der Seele, die Sorge für Haus, Freunde, Staat und Besiegung der Feinde verachtet haben! Wenn ich diese Sorgsamkeit insgesamt als Kalokagathie ein kynisches Kriterium nenne, so heißt das doch nicht, daß der Kyniker allein dieses Ideal aufgestellt und es also allein ein Kriterium für den Kynismus einer Stelle sei. Nicht unser Kriterium für den Kynismus, sondern des Kynikers Kriterium für die Idealität und des Kynikers nicht allein. Ich sage ib., es sei „auch kynisches Kriterium“. G. aber behauptet schon vorher: „Natürlich ist es Xenophon, dessen Worte (Mem. II 1, 19) hier dem Kyniker geliehen werden.“ Von mir? Dann hätte es Xenophon selber schon getan, wenn er Antisthenes die Kalokagathie als nützlich für Freunde und Staat ansprechen läßt (Symp. III 4). Und dann hat offenbar Antisthenes selber auch bei Xenophon Anleihen gemacht, wenn er vom ἀνὴρ ἀγαθός Körperübung neben Seelenpflege fordert (Frg. S. 65, 58), wenn er unaufhörlich von Freunden und Feinden redet usw. Und dann müßte auch Dio in der berühmten Sokratespredigt or. XIII, wo auch jenes Ideal stark durchklingt, Xenophon folgen, während mir doch G. den dort am sichtbarsten kynischen Einfluß zugibt (vgl. auch Wiener Stud. XXVII 180, 202).

Glaubt G., daß der kynische Sokrates den Athenern wirklich nur solche ausschließlich negativen Paradoxe predigte, die mein Kritiker als „wahrhaft antisthenische Gedanken“ aufführt: „Die Lust ist ein Übel, der Schmerz ein Gut; der Tod der Güter höchstes; Armut besser als Reichtum; besser getadelt als gelobt; Beschimpftwerden ist königlich“? Nein, er predigte als „königlich“ nicht bloß κακῶς ἀκούειν, sondern εὖ πράττειν (Frg. S. 18 III W), er predigte vor allem Arbeit (ib. IV). Und wer Arbeit predigt, der predigt nicht Armut, Schande, Tod, sondern Früchte, wie sie Herakles und Kyros ernteten. Denn er predigt dort die „königliche“ Arbeit; die banausische braucht er nicht zu predigen, und Xen. Symp. III 4 unterscheidet er von der banausischen τέχνη die Kalokagathie. Antisthenes hat dieses Ideal (s. die nicht-xenophontischen Zeugnisse Sokr. II S. 355, 420) gewiß von der gemeingriechischen Anschauung aufgenommen, aber mit neuem Inhalt erfüllt, indem er Arbeit und Pflicht hineinlegte. Auch der König und Held ein Mann der Mühen, ein sorgender Hirte — davon steht nichts bei Stirner. Der Individualist sorgt nicht, der Tonnenbewohner müht sich nicht, der Bettelmönch braucht nicht zu arbeiten. Mag Diogenes viel von der Freiheit reden, Antisthenes redet vom βασιλικόν, der Freie kann allein stehen, der König muß sozial sein.

Ob ich Antisthenes Xenophontisches geliehen, ist schwer festzustellen, aber sicher, auch von G. zugestanden, ist ein gewisser antisthenischer Einfluß auf Xenophon. Wäre er möglich, wenn Antisthenes nur Armut, Tod und Schande als höchste Güter gepredigt, wenn er außer seinen individualistischen Paradoxa nicht in einer gewissen Trivialität dem erztrivialen Xenophon eine Brücke des Verständnisses geboten, wenn nicht dieser sich auch in seinen sozialpraktischen Idealen bei Antisthenes wiederfinden konnte? Aber auch Diogenes hätte nicht Phokion und viele andere Politiker zu Hörern gehabt (Diog. VI 76). Was war er sonst ihnen? Was waren sie ihm? Hätte er nur Bettelmönchsideale aufzutischen gehabt, so wären sie ihm gern und rasch aus der Sonne gegangen. Diog. VI 104 erklärt Diogenes, daß durch Einsicht Staaten und Häuser wohl verwaltet werden (vgl. auch Stob. III 190 M für die Ordnung der Staaten und Häuser als kynisches Programm). Staats-

und Hauswesen kann also dem Kyniker nicht so bettelmönchisch gleichgültig gewesen sein. Xeniades überläßt dem Diogenes sein ganzes Hauswesen, und der Kyniker wird zum „guten Geist“ des Hauses (Diog. VI 74); er handelt über die Pflichten von Vätern und Söhnen, tadelt den Sohn, der dem Vater die Achtung und Dankbarkeit versagt (ib. 65, Stob. fl. 83, 23), er schilt die Habsucht, die die Familienliebe aufhebe (Diogenes bei Dio IV § 91, vgl. Luc. Cyn. 8). Und Krates preist die Harmonie, die οἴκους σώζει (Stob. fl. 5, 63), und heißt der Türenöffner, weil er als Mahner in jedes Haus tritt (Plut. symp. quaest. II 1, 6; Diog. VI 86) und jeden Familienzwist versöhnend beilegt (Jul. VI 201). Und nur noch ein Antistheneswort: Einträchtiger Brüder Zusammenleben ist stärker als jede Mauer.(Diog. VI 7). Angesichts all dieser von mir angeführten Zeugnisse mag man beurteilen, mit welchem Recht G. mir vorwirft, daß ich „dem Kyniker die ganz unmögliche Rolle eines Patrons des Familienlebens zugeschrieben“ und daß ich es getan hätte „auf Grund der einen Stelle Dio III 119“ — nebenbei einer Rede, in der G. mir S. 240f. gerade die meisten Spuren kynischen Einflusses zugibt.

Soll ich weiter all die Stellen für Schätzung der Freundschaft und Symmachie allein bei Antisthenes aufzählen? Meine ich darum, daß er den Wert von Freunden und Bundesgenossen erst entdeckt hat? Allerdings, die stark mahnende Betonung dieses Wertes und die Art dieser Betonung in Mem. II 4, II 5 und II 10 in utilitarischer Abmessung und durch Herabsetzung materiellerer Güter erschien mir (im Verein mit andern Zügen der genannten Kapitel) vorwiegend kynisch. G. aber erlaubt mir nicht, es ein „kynisches Dogma“ zu nennen, „daß man Freunde höher achten solle als Schätze“. Nebenbei gesagt, ich spreche nicht vom „kynischen Dogma“ und sage nicht „höher als Schätze“, sondern als „die“ oder „alle Schätze“. Will G. behaupten, daß diese Forderung unkynisch sei? Oder auch nur, daß sie von den Kynikern nicht besonders betont sei? (S. die von mir nam. S. 534 und 1016 angegebenen nicht-xenophontischen Stellen.) Ihre stärkste Betonung ist schon eine Konsequenz der kynischen Lehre: κοινὰ τὰ τῶν φίλων.

Doch G. triumphiert: „Hier aber können wir auf unsere Behauptung die Probe machen. Denn derselbe Satz erscheint bei

Platon (Crito p. 44 C) als selbstverständliche Äußerung der öffentlichen Meinung — freilich nach J. nur deshalb, weil ‚Plato sich den Spaß macht‘, jenes kynische Dogma (?) als eine banale Ansicht der πολλοί hinzustellen.“ Da dies nun zweifelhaft ist, schlage ich G. eine sicherere „Probe“ auf seine Behauptung vor. Er traut Antisthenes nur paradoxe Thesen zu und lehnt für ihn andere als „trivial“ ab, selbst wenn sie, wie sich zeigte, gut zum Kynismus stimmen. Nehmen wir einige seiner wahrhaft antisthenischen Paradoxa: „Die Lust ist ein Übel“, „besser getadelt als gelobt“. Nun könnte ein Ethiker dazu widersprechende Sätze aufstellen: „Die Lust, wenn sie reuelos ist, ist gut“; „man soll die Lust nach der Arbeit suchen“; „elend ist, wer nie sein Lob gehört, diesen höchsten Ohrenschmaus“. Diese Sätze sind gewiß trivialer, als jene Paradoxa, denen sie widersprechen; aber ich bedaure sagen zu müssen, daß sie gerade so gut wie jene unter den Sätzen des Antisthenes stehen (s. Frg. W. S. 52, 11. 53, 17. 59, 12). Kann man ihm noch Trivialitäten absprechen, die zu seiner Lehre stimmen, wenn er sogar solche ausspricht, die seinen Paradoxen widersprechen? Und bevor man ihm trivialere Sätze abspricht, bedenke man, daß die Apophthegmatiker, die uns so dürftige Brocken seiner Schriften erhalten haben, mit Vorliebe natürlich das Paradoxeste herausfischten und das Trivialere liegen ließen. Und wird nicht Xenophon manche kynische Schärfe ins Triviale abgeschwächt haben? Da mögen dann seine Dikta im Agesilaus, wo unverkennbar kynische Lieblingsmonita: παρρησία, Haß gegen Schmeichler u. dgl. durchklingen, leicht sich ausnehmen wie „elementarste Klugheits- und Anstandsregeln“, die ich nach G. hier „auf Xenophons Autorität hin für kynisch ausgegeben“. Xenophon ist darüber anderer Ansicht; sonst hätte er nicht jene „elementaren“ Lebensgrundsätze seinem Agesilaus zum höchsten Lobe gerechnet.

„Ebenso kynisch erscheint ihm die Schilderung des Agesilaus XI 9: ‚am Lob hatte er mehr Freude als am Geldgewinn‘ — gewiß ein Grundsatz, den sich jeder gebildete Athener auch nur zu bezweifeln geschämt hätte.“ Das mag wohl sein, aber [10]) Xenophon selber

[10]) Der erste Blick täuscht; Wiener Stud. XXVII S. 189 erkennt z. B. in einer Isokratesrede G. selbst kynische Lehren, wo man vorher nur eine „Dar-

stempelt sein Lob in derselben Schilderung, ja im selben Satze zur Paradoxie: μετ' ὀλίγων δέ μοι ἐδόκει ἀνθρώπων οὐ καρτερίαν τὴν ἀρετὴν ἀλλ' εὐπάθειαν νομίζειν· ἐπαινούμενος γοῦν ἔχαιρε μᾶλλον ἢ χρήματα κτώμενος. Im ersten Satzstück ist ein Zitat angedeutet; Dümmler schon hat es als eine Verballhornung des Antisthenes erkannt, von dessen Einfluß übrigens auch G. mir S. 241 eine Spur in Agesilaus zugibt. Die zweite Satzhälfte habe ich als kynisch (oder auch kynisch) nur mitgehen lassen in diesem kynischen Zusammenhange und weil sie in der Herabsetzung des Geldes doch gewiß nicht unkynisch, in der Freude am Lob gerade auch antisthenisch (Frg. S. 53, 17), mit andern Agesilausstellen in eine Theorie des ἔπαινος paßt, die ich aus nicht xenophontischen Zeugnissen und Parallelspuren für Antisthenes ansetzte.

G. aber läßt mich eben hier und sonst, was ich aus andern Quellen bei Xenophon als kynisch nachzuweisen suche, einfach „auf Xenophons Autorität hin“ für kynisch ausgeben. Wäre es so, dann hätte er wahrlich nicht mehr über Umfang und Buntschichtigkeit meines Buches zu klagen brauchen; ich hätte mir all die mühsamen Quellenuntersuchungen durch fast die ganze Antike sparen können und einfach Xenophon für Antisthenes ausgeschrieben. Aber kann es eine schwerere Entstellung eines Autors geben, als stets das Resultat seiner Untersuchung zu seiner Voraussetzung, seiner petitio principii zu machen? Es läßt sich leicht „zeigen, daß der Verf. durch eine methodisch anfechtbare Art der Quellenbenutzung dahin gelangt ist, das kynische ἦθος einigermaßen zu verfälschen“ — allerdings nachdem man des Autors Quellenbenutzung

legung der gewöhnlichen Grundsätze der griechischen Moral“ fand. Und während G. hier (Archiv S. 259 f.) noch sich's als Folge der Trivialisierung des Antisthenes erklärt, daß ich diesem die Fragmente des Anonymus Jamblichi zuzuweisen wage, und Widerspruch erhebt, weil doch „der ganze Standpunkt des Autors von dem gemeingriechischen so wenig abweiche“, — findet er Wiener Stud. XXVII S. 169 f. 184. 201. 204 dessen Lehren selbständig genug, um mehrfache Spuren ihrer Einwirkungen auf Isokrates (ja auch auf Platon) gut aufzuzeigen, und zwar stets parallel mit starken Einflüssen des Antisthenes, so daß G. mehrfach schwankt, ob er den Kyniker oder den so merkwürdig ins Sokratische spielenden Anonymus als Quelle annehmen soll. Hat er mir damit nicht neue Gründe gegeben, beide zu identifizieren?

methodisch anfechtbar gemacht hat durch Verfälschung. Ich sage gewiß nicht, daß es böswillig geschah oder auch nur gewissenlos leichtfertig; ich weiß am besten, welche Zumutung an Arbeit schon in der Lektüre dieses ganzen schwerfälligen Werkes liegt, und ich kann dem Referenten nachfühlen, der in den etwas labyrinthischen Gängen die Geduld ruhiger, objektiver Nachprüfung und die gute Laune für den Autor verliert und bis zu einem gewissen Punkte mitgeht, dann aber rasch abspricht über alles, was nicht rasch einleuchtet.

Wenn ich aber dem Referenten, der philosophische und philologische Kompetenz, Empfänglichkeit und kritische Selbständigkeit in hohem Maße vereinigt, wieder auf diesem Felde[11]) begegnen sollte — ich würde es sehr begrüßen —, dann habe ich nur zwei Nebenwünsche: daß er mich nur sagen lasse, was ich wirklich sage, namentlich nicht die Folge zum Grunde mache, und daß er die rote Tinte der Zensuren zu Hause lasse. Wie er von meinen Argumenten einiges „überaus schwach“ oder „schief“ oder „ver-

[11]) das ja größer ist als die kynische Sokratik. Doch schon seine weiteren trefflichen Kritiken hier im Bericht des Archiv zeigen durch Rückweise, daß auch die damit aufgerührten Fragen ihn ferner beschäftigen — trotz seiner Absage S. 419f., 422: „Ich glaube, allzulange wird man das von Dümmler aufgebrachte, von Joël zur Virtuosität ausgebildete Vexierspiel „Wo ist Antisthenes?“ doch nicht mehr spielen. Mir wenigstens will es immer mehr scheinen, daß man dabei über bloße Möglichkeiten meist doch nicht hinausgelangt.“ „Auf einem Wege aber, der uns immerfort vor solche unlösbare Fragen stellt, kann man kaum wünschen, daß die Forschung sich mit Vorliebe bewegen möchte.“ Hier muß ich G. gegen G. verteidigen. Er ist wirklich nicht so banausisch, wie er sich hier gibt, daß er Wege scheut, wo viel unlösbare Rätsel und meist nur Möglichkeiten gefunden werden — er würde dann alle Wissenschaft scheuen. Auch über das „Vexierspiel: wo ist Antisthenes?“ scheint G. inzwischen seine Ansicht geändert zu haben. Keiner hat nämlich dieses Vexierspiel seitdem eifriger und virtuoser getrieben als G. selbst in seiner sehr wertvollen Arbeit über „Isokrates und die Sokratik“ (Wiener Studien 1905 S. 163ff. — Schluß steht noch aus), wo er, viel unlösbare Rätsel und meist nur Möglichkeiten konstatierend, namentlich starke Einflüsse des Antisthenes auf Isokrates nachweist. Soweit mir die ertragreiche Arbeit bisher bekannt, scheint sie mir weitgehende Zustimmung zu verdienen und höchstens den Wunsch offen zu lassen, daß der Verf. noch öfter als er es getan, wo sich Isokrates mit einzelnen Stellen Platons berührt, die „Möglichkeit“ erwogen hätte, daß beide einen Dritten zitieren.

zweifelt“ findet, anderes „schlimmer“, „am ärgsten“, „geradezu komisch“, wie er die „Qualität dieses Ballasts“ und die Argumente „desselben Kalibers“, den „Trümmerhaufen“ des Werkes und dort das „lawinenartige Anschwellen“ aus „verderblichsten Konsequenzen“ kennzeichnet, dieses „in einem Meer willkürlicher Behauptungen und vager Vermutungen schwimmen“, jenes „unter einer Fülle haltloser Kombinationen begraben“ sieht, das ist gewiß alles sehr malerisch; doch kann der so farbig Behandelte ohne große Kosten mit ähnlich kräftigen Pinselstrichen aufwarten. Zwar spendet mir G. auch öfter starke Worte der Anerkennung. Ich will nicht undankbar sein, doch fühle ich mich ein wenig zu alt, so von väterlicher Hand in Lob und Tadel eingewiegt zu werden. Und was die Leser angeht, so hat G. selber in einer andern Besprechung (S. 228) angemerkt, wie wenig sie aus der „Austeilung von Zensuren“ lernen. Habe ich das Rechte erkannt, so genügt mir Zustimmung; habe ich geirrt, so verlange ich mit so voller sachlicher Schärfe widerlegt zu werden, wie es z. B. dem Autor geschieht, den G. nach mir besprochen. Die Sache ist zu groß, zu ernst, zu schwer, um noch Akzente für Persönliches übrig zu lassen. Ich habe gerade diesem Kritiker geantwortet, weil ich mit ihm am ehesten sachliche Verständigung erhoffe. Denn sein schärfster Pfeil fliegt gerade am weitesten in meine Bahn. Der Mönchsvergleich, den er meinem Kynikerbild entgegenhält, liegt eben in der Richtung, in der ich den so lange im Schatten belassenen Kyniker aufhellen möchte als Vorläufer der römisch-christlichen Welt. Wie Antisthenes selber ist der Kynismus ein Bastard. Hellas hat in ihm nicht umsonst gelebt; aber mitten in der Blüte hellenischer Klassik, unmittelbar an den Erzhellenen Sokrates und vis-à-vis dem Erzhellenen Platon setzt sich im Kynismus noch klein und schwach ein Neues und Fremdes an, das spät zum Siege kommt und das wir erkennen müssen, um Hellas rein zu scheiden von all der Welt, die nach ihm kommt.

VIII.

Zur Syllogistik des Aristoteles.

Von

H. Gomperz.

In meinem Jahresberichte, betreffend „die deutsche Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie 1901—1904“ mußte ich auch über den 3. Band von Heinrich Maiers „Syllogistik des Aristoteles“ referieren. Ich besprach ihn in durchaus achtungsvoller Weise und ganz überwiegend auch in anerkennendem Sinne, erlaubte mir jedoch auch einige kritische Bemerkungen. Diese scheinen nun den Verfasser in eine mir unverständliche Erregung versetzt zu haben, der er im letzten Hefte dieser Zeitschrift in einem ebenso unhöflichen wie kurzen Artikel „Zur Syllogistik des Aristoteles“ Ausdruck verliehen hat. In meiner Erwiderung will ich mich bemühen, ihn an Kürze zu übertreffen; in der Unhöflichkeit überlasse ich ihm gerne die Palme.

Von Nebenpunkten abgesehen, hatte ich gegen Maier zwei Vorwürfe erhoben: sein dritter Band sei schlecht disponiert, und seine Konstruktion des ὅρος als eines „logisch-ontologischen“ Begriffes sei unklar. Um den ersten dieser Vorwürfe zu entkräften, hat Maier den Lesern dieser Zeitschrift jetzt selbst eine Übersicht über den Inhalt seines dritten Bandes vorgelegt. Ich kann es daher getrost ihnen überlassen, sich über die Berechtigung meiner Ausstellung ein Urteil zu bilden. Ebenso mögen sie nach Maiers neuerlicher Darlegung entscheiden, ob es ihm gelungen ist, die „reale Bedeutung“ des ὅρος klarzulegen. Das einzige, was ich mir unter der „realen“, aber nicht „metaphysischen“ Bedeutung eines Begriffes denken kann, ist dies, daß er ein Begriff von wirklichen Gegenständen ist. Sollte aber dies Maiers Meinung sein, dann bedarf es wohl keines längeren Nachweises dafür, daß „der ontologische Charakter der Aristotelischen ὅροι“ für diese Meinung durchaus kein klarer Ausdruck ist.

Dagegen kann ich mir's nicht versagen, Maiers Kampfesweise wenigstens durch eine Probe zu illustrieren. Er behauptet, ich hätte bemerkt, der Schluß „Alle Menschen sind sterblich, alle Neger sind Menschen; folglich sind alle Neger sterblich" sei nicht ein Syllogismus, sondern eine Induktion. Und er fügt hinzu: „Von der Höhe solcher Einsicht blickt er mitleidig auf die herab, die es in solchen Dingen genauer nehmen." Also, ich bin so unwissend, daß ich einen Syllogismus von einer Induktion nicht unterscheiden kann — diesen Eindruck will Maier ohne Frage erzeugen. Was habe ich gesagt? J. St. Mill hatte gegen die Brauchbarkeit des Syllogismus eingewandt, derselbe könne nie zu neuen Erkenntnissen führen; denn um zu wissen, daß „alle Menschen sterblich sind", müsse ich schon wissen, daß auch „alle Neger sterblich sind"; der Schlußsatz sei also in dem Obersatz implizite schon mitgedacht. Darauf hatte nun Maier geantwortet, die Unterordnung des Unterbegriffes „Neger" unter den Mittelbegriff „Mensch" brauche ja nicht auf Grund des Merkmals der Sterblichkeit zu geschehen, sondern diese Unterordnung könne sich auf andere, die Neger als Menschen charakterisierende Merkmale gründen. Hiegegen bemerkte ich nun folgendes: wenn der Schließende noch nicht weiß, daß die Neger sterblich sind, so kann der Obersatz „Alle Menschen sind sterblich" nur den Sinn haben „Alle Menschen mit Ausnahme der Neger sind sterblich"; dann erhält also der Syllogismus die Gestalt „Alle anderen Menschen sind sterblich; die Neger stimmen mit den anderen Menschen in bezug auf andere Merkmale überein; folglich werden sie mit ihnen auch in bezug auf das Merkmal der Sterblichkeit übereinstimmen"; dieser Schluß aber sei ein Analogieschluß, und die Schlußkraft des Syllogismus, wenn man ihn so auffaßt, wie Maier ihn an jener Stelle auffassen wollte, beruhe somit auf einer Induktion. „Und darum Räuber und Mörder!"

Hiermit erkläre ich die Diskussion meinerseits für geschlossen: Maier mag seiner üblen Laune noch durch weitere Unfreundlichkeiten Luft machen; ich verzichte auf jede weitere Polemik mit einem Autor, der auf sachliche Einwendungen nur mit persönlichen Ausfällen zu antworten weiß.

IX.

Zur antiken Theodicee.

Von

Wilhelm Capelle in Hamburg.

I.

Die Anfänge einer Theodicee konnten sich in der griechischen Philosophie naturgemäß erst entwickeln, als der Mensch in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Erörterung gerückt und als die ethische Seite des Gottesbegriffs in den Vordergrund getreten war. Vor Platon bzw. Sokrates gibt es daher keine Theodicee.

Freilich finden sich bei Platon mehr oder weniger — und nur hier und da in seinen Dialogen zerstreut — nur Andeutungen einer solchen, denn einmal ist sein Denken vorwiegend den dialektischen und den metaphysischen und andererseits den ethischen Grundfragen zugewandt, zum andern ist für ihn bei seinem ausgesprochenen Dualismus eine Theodicee verhältnismäßig einfach.[1])

Da die wesentlichste Eigenschaft der Gottheit die Güte oder — metaphysisch ausgedrückt — die Gottheit mit der Idee des Guten identisch ist,[2]) kann sie an keinem Übel schuld sein; das Übel hat vielmehr andere Ursachen.[3]) — Außerdem aber ist ein Teil der als Übel geltenden Dinge nur subjektiv, nur in der Auffassung der betroffenen Individuen begründet: Armut, Krankheit und anderes der Art sind keine wirklichen Übel,[4]) am wenigsten aber der Tod, der für den Philosophen die Erlösung von dem Körper

[1]) Vgl. die eingehende Behandlung der in Betracht kommenden Stellen bei Zeller II 1⁴, 926ff., ferner 765ff., 851, 2 und 854, 1.

[2]) Zeller II 1⁴, 709ff., insbes. 712ff.

[3]) Vgl. bes. Rep. II 379bf., 380bf.; andrerseits X 617e.

[4]) Vgl. Rep. X 612ef.

und der unvollkommenen Erdenwelt und daher den Anfang der lauteren Glückseligkeit bedeutet.[5]) Was aber wirklich ein Übel ist, wird nicht durch Gott, sondern durch die ἀνάγκη, die mechanische Notwendigkeit verursacht.[6]) Diese Übel sind mit der Sinnenwelt, mit der Natur des Körperlichen unlöslich verbunden,[7]) und außerdem müssen sie als Gegenstück des Guten da sein.[8]) Wie weit durch sie die Menschen betroffen werden, hat daher für Platon kein philosophisches Interesse. Er hat jedoch aus anderen Gründen ausführlich dargelegt, daß sich die Fürsorge der Gottheit nicht nur auf das Ganze, sondern auch auf die Teile, daß sie sich auf das Kleine ebensosehr wie auf das Große erstreckt.[9]) Dieser Satz wird aus dem Wesen der Gottheit begrifflich entwickelt,[10]) aber nicht auf Tatsachen der Erfahrung begründet. Denn hier beginnt auch für Platon die Grenze, an der das Wissen dem Glauben Platz macht.

In ähnlicher Weise — auf Grund tiefster religiöser Überzeugung, aber unter dialektischer Begründung — legt Platon in

---

[5]) Wie Platon die Übel, die nicht nur den einzelnen, sondern ganze Städte oder Staaten treffen, angesehen hat, wissen wir nicht. Manche von ihnen wird er gar nicht als Übel betrachtet, andere — man denke z. B. an den jähen Untergang von Helike und Bura, der zu seiner Zeit (373 v. Chr.) stattfand — wohl nicht der Gottheit, sondern der anderen Ursache zugeschrieben haben. — Auf Platons Anschauung von einer bösen Weltseele, die mit dem Geist seines Systems in Widerspruch steht und überhaupt erst in dem Werk seines späten Alters hervortritt, brauche ich hier nicht einzugehen, zumal sie für die Geschichte der Theodicee nicht von Bedeutung ist. Im übrigen vgl. Zeller II 1[4], 973, bes. Anm. 3 und 4.

[6]) Tim. 68e, auch 46e und Zeller II 1[4]. 721 ff., 766 f. Ich vermeide den unplatonischen Ausdruck „Materie“. Daß das „Nichtseiende“ oder das Unbegrenzte usw. bei Platon den Raum bedeutet, ist bekannt.

[7]) Theät. 176a. Zeller 765, 5. 930, 2. 973, 3.

[8]) Theät. 176a — οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη.

[9]) Ges. X 900c bis 903e. Dabei kommt zum erstenmal der (hier jedoch nur hypothetische) Vergleich Gottes mit einem Arzte vor, der das Ganze heilen will und kann, aber nur für das Große sorgt, während er die geringeren Teile unberücksichtigt läßt, so daß in der Folge der ganze Organismus leidet — eine Anschauung von der göttlichen Weltregierung, die Platon aufs entschiedenste bekämpft, die aber später in der Stoa teilweise wieder auflebt, vgl. unten S. 184, 47. 185.

[10]) Aus ihrer Güte (900d), Allwissenheit (901d) und Macht (901d).

anderem Zusammenhange dar, wie dem Philosophen, der ja zugleich Gott wahrhaft wohlgefällig ist, alles zum Heil ausschlägt.[11]) Denn Gott ist immer und in jeder Hinsicht gut. Im Wesen des Guten aber liegt das Helfen begründet.[12]) Und den Guten wird Gott, der Inbegriff alles Guten, nicht verlassen. Diese platonische Grundanschauung hat auch in der späteren griechischen Philosophie bedeutsam nachgewirkt.[13])

Noch in anderer Hinsicht hat Platon für die Theodicee den Grund gelegt: In der Frage nach dem Verhältnis zwischen der äußeren Lebenslage des einzelnen und seinem sittlichen Wert. Mögen die Gottlosen zu noch so glänzender Macht emporsteigen — ihre Erfolge, ihr Glück sind nur Schein,[14]) ihre Strafe eben ihr gottloser Zustand, von dem sie selbst keine Ahnung haben.[15]) Der Lohn der Guten aber besteht darin, daß sie stets gottähnlicher werden, daß ihre εὐδαιμονία durch nichts auf der Welt zerstört werden kann. Tugend und Laster tragen ihren Lohn in sich selbst.[16]) Wie aber Gott den Guten nicht verläßt, so läßt er auch den Bösen seiner Strafe nicht entrinnen. Falls nicht schon in diesem Leben, wird der Böse doch unfehlbar nach dem Tode von dem Gericht ereilt. Dabei darf aber die Strafe, die die Gottheit sendet, nicht als ein von ihr gesandtes Übel aufgefaßt werden; denn sie soll dem Betroffenen zur Besserung dienen, also der Anfang eines Guten werden,[17]) oder sie soll als abschreckendes Beispiel für die andern

---

[11]) An der denkwürdigen Stelle Rep. X 612 ef. — Vgl. auch Apol. 41 d.

[12]) ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν Rep. II 379 b. Seitdem gilt das ὠφελητικὸν (wie das εὐεργετικὸν) als ein Grundzug des göttlichen Wesens, der besonders in der Stoa (z. B. von Antipater von Tarsos b. Plut. St. rep. 1051 f. = St. V. F. III p. 249 fr. 33 Arnim; vgl. ferner Plut. De comm. not. 1075 e; Ar. Did. fr. 29 Diels (Poseidonios), Epiktet Diss. IV 1, 61) hervorgehoben wird. — Vgl. auch Goethe, Das Göttliche Str. 1 und 2 und besonders zum Schluß: „Der edle Mensch Sei hülfreich und gut! Unermüdet schaff' er Das Nützliche, Rechte, Sei uns ein Vorbild Jener geahneten Wesen!"

[13]) S. die vor. Anm. und unten S. 177 Anm. 26.

[14]) Ges. X 899 e und 900 a.

[15]) Vgl. bes. Theät. 176 d bis 177 a.

[16]) Theät. 176 b ff., Zeller 876 ff. — Freilich erwartet auch den Guten nach dem Tode der Lohn, der aber nur die Folge, nicht der Beweggrund seines Handelns ist.

[17]) Vgl. Rep. II 380 b.

wirken, die hierdurch gewarnt sich bessern sollen[18]) — beides Gesichtspunkte, die in der spätern Philosophie wieder auftreten.[19])

Wenn sich schon für Platon bei seinem Dualismus die Theodicee fast von selbst ergibt, so kommt sie für Aristoteles bei seiner Grundanschauung vom Verhältnis Gottes zur Welt überhaupt nicht in Betracht. Die reine Form ist selbst unbewegt. Als reines Denken hat sie nur sich selbst zum Gegenstand. Daher wirkt sie nur indirekt: als Zweckursache, sofern durch sie in der Materie das Verlangen entsteht, sich nach ihr zu gestalten.[20]) Für Aristoteles könnte daher höchstens von einer Kosmodicee die Rede sein. Aber er gesteht dem Bösen überhaupt keine selbständige Existenz zu: das Zwecklose oder Verfehlte in der Natur stellt nur eine Verminderung des Guten dar, die auf dem teilweisen Widerstand des Stoffs gegen die Form, auf seinem Unvermögen, die Form völlig zu verwirklichen, beruht.[21])

II.

Von hervorragender Bedeutung mußte dagegen das Problem der Theodicee für die Stoa werden. Denn sie betrachtet die Welt als ein zusammenhängendes Ganze, das in all seinen Teilen vom λόγος aufs vollkommenste und zweckmäßigste durchwaltet wird. Der Begriff der Vorsehung ist recht eigentlich durch die Stoa geprägt worden. Da aber die stoische Weltanschauung nicht nur teleologisch, sondern zugleich monistisch ist, so mußte die Theodicee, so notwendig sie für ihr System war, den Stoikern doch ganz besondere Schwierigkeiten bereiten. Andererseits aber war die Lehre von der vollkommen vernünftigen Weltregierung, die im Wachstum der Pflanze nicht minder als in der menschlichen Seele, im Wehen des Windes nicht weniger als in der ewig gleichmäßigen Bahn der göttlichen Gestirne zur Erscheinung kommt, für den

[18]) Vgl. besonders Zeller II 1⁴, 878 Anm. 6.

[19]) Vgl. unten S. 179 Anm. 33. — Das sittliche Übel führt Platon als Vertreter der Willensfreiheit auf den Menschen selbst zurück, trotz seiner Anschauung, daß der Fehlende aus Unwissenheit fehle. Vgl. Zeller 851ff.

[20]) Vgl. Zeller II 2³, 265ff.; Windelband, Geschichte der Philosophie³ 116ff.

[21]) Vgl. Zeller II 2³, 250ff., 325ff.; Windelband 116f., 120; Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker⁵ S. 53.

Außenstehenden zunächst nur eine petitio principii, die zwar unserer innersten Natur entsprechen mag, der aber doch die Erfahrung des Lebens in tausend und abertausend Fällen Hohn zu sprechen scheint.

Den Rätseln und Mängeln im Mikro- und Makrokosmos gegenüber liegt im Geist des stoischen Systems[22]) nur die Antwort, daß es in Wahrheit überhaupt kein physisches Übel gibt. Denn allein die Tugend ist ein Gut, allein das Laster ein Übel.[23]) Nur der Weise ist wahrhaft glücklich, denn nur der Besitz der Tugend gibt die εὐδαιμονία. Damit ist — im Sinne Platons, vgl. oben S. 174f. — auch die Frage nach dem scheinbaren Mißverhältnis zwischen äußerer Lage und sittlichem Wert beantwortet. Wie alle äußeren Dinge kein Übel sind, weil sie dem Seelenfrieden und der Seelenreinheit des Weisen nichts anhaben können,[24]) so sind die Güter dieser Welt, wie Reichtum und Macht, Ehre und Genuß keine wahren Güter, und ebenso gewiß ist das Glück der Bösen, mögen sie mit Glücksgütern überhäuft sein, nur vergänglicher Schein.[25]) — Dieser Standpunkt ist in der Stoa wohl bei einzelnen Vertretern in den Hintergrund getreten, doch im Grunde von allen stets anerkannt, von keinem freilich so konsequent durchgeführt worden wie von Epiktet,[26]) der auch hierin das Erbe des Kynismus nicht verleugnet.

---

22) Vgl. Zeller III 1³, 177.

23) Aus der späteren Stoa instruktiv Epiktet III 17 (περὶ προνοίας) und das kynisch gefärbte Fragment XIII Schenkl.

24) Vgl. Philo De providentia I 56 und bes. 62—64. 66; dazu Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung S. 19ff., 51ff. und S. 17, 2. Ferner Seneca De prov. II 1, VI 1 und bes. § 6, wozu vgl. Epikt. Diss. I 1, 7—9. Marc. εἰς ἑαυτ. II 11 (p. 16, 7ff. Stich). Auch das Horazische „Iustum et tenacem propositi virum" ist nach stoischem Ideal gezeichnet.

25) Vgl. z. B. Philo De prov. I 65.

26) Sehr anschaulich Diss. III 13, 9ff.: Der Kaiser kann wohl vor Feinden, Räubern u. dgl. schützen, aber nicht vor Fieber oder Schiffbruch, vor Blitz oder Erdbeben, vor Kummer oder Leidenschaft; die Philosophie dagegen καὶ ἀπὸ τούτων εἰρήνην παρέχει. Vgl. § 13, wo der Philosoph sagt, daß ihn kein Übel treffen könne: ἐμοὶ λῃστὴς οὐκ ἔστιν, ἐμοὶ σεισμὸς οὐκ ἔστιν. Für den Weisen bedeuten alle äußeren Dinge nichts. — Vgl. übrigens auch Cic. N. D. II 167 magnis viris prosperae semper omnes res. Schon Platon Rep. X 612ef., Apol. 41d (nach dieser Stelle Epikt. diss. III 26, 28). — Vgl. auch Sen. De prov. I 5.

Wenn die Stoiker diesen Standpunkt dem physischen Übel gegenüber nicht konsequent durchgeführt haben, so sind zum Teil die Einwürfe ihrer Gegner, zum großen Teil aber ihre Rücksicht auf die gewöhnliche Meinung daran schuld. Wenn aber einmal jener Standpunkt verlassen wurde, dann gab es für sie nur die Möglichkeit, die Übel entweder als ein Mittel oder als ein unvermeidliche Folge der göttlichen Weltregierung zu erweisen. —

Faßte man die Übel als Mittel der Πρόνοια auf, so konnten diese entweder physische oder ethische Bedeutung haben. Für den ersteren Fall kennen wir nur wenig Beispiele. So, wenn Chrysipp meinte, daß die Gottheit Kriege und anderes der Art als Mittel gegen Übervölkerung[27]) sende. Wie unglücklich diese Erklärung war und in wie krassem Widerspruch mit dem stoischen Gottesbegriff sie stand,[28]) ward freilich schon im Altertum erkannt und von den Gegnern mit Schärfe, ja mit Ironie, dargetan.[29])

Bei der ganzen Richtung der Stoa ist es natürlich, wenn in den meisten Fällen dem Mittel der Vorsehung eine ethische Bedeutung beigelegt wurde. Wenn wir von so allgemeinen Behauptungen wie der, daß Gott schließlich auch das Böse, wie die Werke der Bösen, zum Guten wende,[30]) absehen — Behauptungen, die nicht auf

---

[27]) ἀπαντλήσεως χάριν τοῦ πλήθους τῶν ἀνθρώπων γένους Plutarch St. rep. 1049 b.

[28]) Insbesondere mit der φιλανθρωπία Gottes, die zumal die späteren Stoiker mit Vorliebe betonen (vgl. Muson. p. 90, 12 Hense, Marcus εἰς ἑαυτ. XII 5. Plutarch St. rep. 1051 e. De comm. not. 1075 e): vielleicht brauchte schon Poseidonios diesen Ausdruck von der Gottheit, vgl. Ar. Did. fr. 29 p. 464, 27 Diels: Philo De op. mund. 81.

[29]) Plutarch St. rep. 1049 b ff. Hat Plutarch den Vergleich mit dem Galaterfürsten Deiotarus aus seiner Quelle? — Ob übrigens Panaitios (in anderem Zusammenhang) gemeint hat, daß sich in bestimmten Zeiträumen Erdkatastrophen (Überflutungen, Pest, Hungersnot) ereignen, um der Übervölkerung vorzubeugen (Polyb. VI 5, 5; Schmekel, Die Philos. d. mittl. Stoa 65, 73, 189 f.), erscheint zweifelhaft. Vermutlich hat er die fast völlige Ausrottung des Menschengeschlechts nur als Folge jener Vorgänge aufgefaßt.

Analog jener Erklärung Chrysipps ist eine Stelle bei Philo De prov. I 57: wie ein Arzt, der Krankheiten vorbeugt, schickt auch die Vorsehung als Mittel gegen übermäßige Fruchtbarkeit der Pflanzen mächtige Regengüsse: vgl. dazu die Stellen bei Wendland a. O. S. 18, 4.

[30]) Kleanthes, Hymnus v. 14 ff., Chrysipp fr. 1184 St. V. F. II p. 340 Arnim.

philosophischer Begründung, sondern auf religiöser Überzeugung beruhen, so erscheinen vor allem die Erklärungsversuche von Bedeutung, die die sittliche Bedeutung des Übels für den einzelnen aufzeigen. Schon Chrysipp hat hier die die Fundamente für die Folgezeit gelegt. Wenn er auch die gewöhnlichen Vorstellungen von der Bestrafung der Bösen durch die Gottheit in seiner Polemik gegen Platon verspottet,[31]) so hat er doch in anderem Zusammenhange das Übel, das die Bösen trifft, ausdrücklich als Strafe der Vorsehung betrachtet,[32]) die zugleich den übrigen als abschreckendes Beispiel dienen soll, damit sie sich bessern.[33])

Von ungleich größerer Bedeutung als die sehr anfechtbare Argument ist dagegen die Auffassung, daß viele scheinbare Übel dem Menschen zur Übung seiner sittlichen Kräfte gesendet werden. Wenn uns zur Erläuterung dieser Auffassung von Chrysipp nur ein wenig glückliches Beispiel bekannt ist: daß uns nämlich die Raubtiere zur Übung in der Tapferkeit dienen sollen[34]) — so ist doch der Grundgedanke in der Ethik äußerst fruchtbar geworden, zumal er bald dahin erweitert wurde, daß überhaupt alle περιστάσεις für den Tüchtigen nur Mittel zur sittlichen Läuterung sind.[35])

---

[31]) Plutarch St. rep. 1040b. Sein Spott geht wohl auf den Glauben an Bestrafungen im Jenseits, vgl. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa S. 225.

[32]) Plutarch St. rep. 1040b Ende, 1040c, 1050e. Aet. Roman. 277a. Dieselbe Auffassung in der mittleren Stoa (Poseidonios): Philo De prov. I 52 Ende, vgl. § 73. II 28 u. 104, dazu Wendland S. 80, 7.

[33]) Plutarch St. rep. 1040c. Derselbe Gedanke schon bei Platon, vgl. oben S. 175f., auch in der mittleren Stoa: Philo De prov. I 54, dazu Wendland S. 46. Ferner Seneca, N. Q. II 42, 3. — Vergleich der Vorsehung mit der Wärterin, die den Knaben trotz ihrer Liebe zu ihm öfter bestraft, damit er sich bessert: Philo De prov. I 46, vgl. auch Wendland S. 21, 2, 51, 4. Physische Übel (Hagel, Blitz, Heuschreckenplage, Krankheit) von der Vorsehung den Menschen gesandt, damit sie in sich gehen: Philo De prov. I 47, II 102 (= Euseb. praep. ev. VIII 14, 55), von der Pest, die auch Unschuldige mit hinwegrafft: ἵνα πόρρωθεν οἱ ἄλλοι σωφρονίζωνται.

[34]) St. V. F. vol. II fr. 1152 u. 1173 Arnim, vgl. auch Philo De prov. II 91 u. 103 (= Eus. VIII 14, 56) und Wendland S. 80, 4.

[35]) Sen. De prov. I 6, III 3, II 2ff; Epikt. Diss. I 6, 30—37, I 24, 1f., III 20, IV 10, 9f. Die Leiden nur gottgesandte Prüfungen: III 22, 56f.; Marc. IV 1, VII 58 (p. 92, 3ff.), VIII 35 (p 104, 20ff.), IV 49, VII 54, 68, X 33; Wendland S. 17, 3. „Denen die Gott lieben müssen alle Dinge zum Besten dienen.“

Kein Wunder, daß dieser Gedanke noch in der Ethik der Gegenwart lebendig ist.[36])

Ob dagegen schon Chrysipp das Unheil, durch das nicht nur der einzelne, sondern dereinst die ganze Menschheit betroffen werden wird, den Weltuntergang (die ἐκπύρωσις) mit auf moralische Ursachen zurückgeführt hat, erscheint zweifelhaft. Denn die Stelle bei Origenes (vgl. Cels. IV 64 vol. I p. 334, 33 ff. Koetschau), die bei Arnim unter Fragment 1174 steht, kann schwerlich mit Sicherheit auf Chrysipp zurückgeführt werden.[37]) An dieser Stelle aber wird ausgeführt, daß der Stand der Übel auf Erden nicht immer derselbe bleibt, da die Vorsehung durch κατακλυσμοὶ und ἐκπυρώσεις die irdischen Dinge reinige und nicht nur diese, sondern die ganze Welt, ὅταν πολλὴ ἡ κακία γένηται ἐν αὐτῷ. Dieser Gedanke, daß die Vorsehung Sintflut wie Weltbrand heraufführt, um die Schlechtigkeit auf Erden zu tilgen und ein neues, reineres Geschlecht erstehen zu lassen, ein Gedanke, der an alttestamentliche Vorstellungen erinnert, läßt sich, soweit ich sehe, nur als Eigentum des Poseidonios nachweisen,[38]) der neben der ἐκπύρωσι eine Sintflut als

[36]) Man vergleiche einmal Seneca De prov. II 2 ff., insbes. § 5—7, mit Paulsen, Einleitung in die Philosophie⁵ S. 334 ff., Ethik I⁴ 292 ff.!

[37]) Denn die Tatsache, daß kurz vorher eine Stelle aus einem Chrysippeischen Werk zitiert wird, ist noch kein Beweis dafür, zumal dem Origines diese Chrysippstelle (wie auch das Folgende unter fr. 1174, soweit es stoisch) durch einen andern Autor, der den Chrysipp zitiert hatte, vermittelt sein kann. Außerdem ist von einer solchen Anschauung Chrysipps nichts bekannt.

[38]) Vgl. Seneca N. Q. III 28, 7 cum deo visum ordiri meliora, vetera finiri. 29, 5, 30, 7 f. peracto iudicio generis humani. (Dem Seneca wohl durch Fabianus vermittelt, vgl. Eugen Oder, Antike Quellensucher, Philologus Supplementband [1899] S. 292 ff.) — Vgl. auch Philo De prov. I 89 f., ferner die Stellen bei Wendland S. 11, 6 (auf S. 12) und 39, 2. Analog ist die Anschauung, daß Gott, wenn die Schlechtigkeit der Menschheit überhand genommen hat, ihnen die Tyrannen als Geißel sendet: deflectere colluviem malitiae alias cupiens, ut purificet genus nostrum, Philo De prov. II 31. Man vergleiche auch die entsprechende christliche Vorstellung von Attila als Gottesgeißel oder von Napoleon I. als „Werkzeug in des Allmächtigen Hand", das berufen ist, alles Faule und Morsche zu zertrümmern (Brief der Königin Luise an ihren Vater vom Frühjahr 1808). — Aus demselben Grunde wie die Tyrannen sendet die Vorsehung Hungersnot, Pest und Erdbeben, Philo De prov. II 32.

Ursache für den Untergang des Menschengeschlechts angenommen zu haben scheint.[39])

Wenn all diese Erklärungen auf einer teleologischen bzw. anthropozentrischen Auffassung des Weltlaufs beruhen und wenigstens insofern dem Geist des stoischen Systems entsprechen, so ist das nicht der Fall bei dem andern Weg, den die Stoa einschlug. Da manche Vorgänge und Einrichtungen in Natur wie Menschenleben bei aller Dialektik nicht als Mittel der göttlichen Weltregierung erklärt werden konnten, so blieb schon der alten Stoa, nachdem sie einmal ihre grundsätzliche Position verlassen, nichts anderes übrig als den teleologischen Gesichtspunkt zunächst in den Hintergrund zu stellen und der mechanischen Auffassung ein Zugeständnis zu machen. Man gab zu, daß mancherlei Tatsachen, die als Übel oder als sinnlos erschienen, von der Gottheit nicht direkt bewirkt, sondern nur eine unbeabsichtigte Nebenfolge des göttlichen Waltens seien.[40]) Da für die stoische Weltanschauung der kosmische Gesichtspunkt der leitende ist, dem zufolge sie alles einzelne nur in seiner unbedingten Abhängigkeit vom Weltganzen betrachten, so erklären sie, daß die Vorsehung sich unmittelbar nur auf die Wohlfahrt des Ganzen richte, der sich das einzelne unterordnen müsse.[41]) So werden insbesondere die Naturereignisse, die oft viele

---

[39]) Vgl. Cic. De rep. VI 24 eluviones exustionesque terrarum, quas accidere tempore certo necesse est, und vor allem Seneca N. Q. III 27 ff., Ad Marc. de consol. 26, 6. Schon Panaitios hatte periodische κατακλυσμοὶ als Ursache der Vernichtung des größten Teils des Menschengeschlechts angenommen. Polybius VI 5, 5; Schmekel, Die Philos. d. mittl. Stoa S. 189 f.

[40]) Sie geschehen nicht προηγουμένως, sondern nur κατ᾽ ἐπακολούθησιν. St. V. F. II fr. 1156 n. 1157; Wendland S. 71, 5. — Schon Chrysipp hat diesen Standpunkt vertreten, z. B. betr. der Krankheiten, Gellius N. A. VII 1, 7 ff. = St. V. F. II fr. 1170. Nur sagt er κατὰ παρακολούθησιν. Vgl. auch Marc. εἰς ἑαυτ p. 76, 2 ff., ferner III 2 u. VI 36 (p. 73, 16 ff.). Zu letzterer Stelle vgl. Philo De prov. II 104 = Euseb. Praep. ev. VIII 14, 59, u. damit die Polemik des Karneades, Zeller III 1³, 506, 1; Goedekemeyer, Gesch. des griech. Skeptizismus 75,7.

[41]) Vgl. z. B. Chrysipp b. Plut. St. rep. 1050 a ff.; ferner die Schrift Περὶ κόσμου 4 Ende, 5 p. 397 a 19 ff.; Wendland a. O. 18, 3 u. 78, 2. — Epiktet Diss. I 12, 24—26, II 5, 25 ff., IV 1, 100: Marc. εἰς ἑαυτ. p. 51, 4 ff., 75, 5 ff., 76, 2 ff., 124, 3 ff.; Philo De prov. II 99 ff. — Man darf diese Anschauung nicht formulieren: „Das Einzelne vergeht, damit das Ganze besteht", denn ein Vergehen gibt es nach stoischer Auffassung nicht. Marc. p. 109, 4 ff. (von der Allnatur): πᾶν τὸ ἔνδον

Menschenleben als Opfer fordern, ausdrücklich nicht direkt auf die Gottheit zurückgeführt,[42]) sondern nur als Nebenwirkungen göttlicher Maßnahmen aufgefaßt,[43]) die zur Erhaltung des Ganzen unerläßlich sind. Das ließ sich freilich leichter behaupten als beweisen. Gerade über diesen Punkt scheinen uns aber einige interessante Erklärungen erhalten zu sein, die, weil hier und da zerstreut, in ihrem Zusammenhang noch nicht beachtet sind. — Am Schluß des vierten (meteorologischen) Kapitels der Schrift Περὶ κόσμου heißt es nach dem Überblick über die verschiedenen Arten der Erd- und Seebeben: ὡς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν, τῶν στοιχείων ἐγκεκραμένων ἀλλήλοις ἐν ἀέρι τε καὶ γῇ καὶ θαλάσσῃ κατὰ τὸ εἰκὸς αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες συνίστανται, τοῖς μὲν ἐπὶ μέρους φθορὰς καὶ γενέσεις φέρουσαι, τὸ δὲ σύμπαν ἀνώλεθρον — — φυλάττουσαι. Damit ist zu vergleichen

διαφθείρεσθαι καὶ γηράσκειν καὶ ἄγρηστον εἶναι δοκοῦν εἰς ἑαυτὴν μεταβάλλει καὶ πάλιν ἄλλα νεαρὰ ἐκ τούτων αὐτῶν ποιεῖ, vgl. p. 130, 1 ff.: die διαφθορά der Einzeldinge ist in Wahrheit nur eine μεταβολή im Interesse des Ganzen, die unmöglich anders sein kann. Denn dieser Wandel ist die Auswirkung des göttlichen λόγος, der Weltgesetz ist.

[42]) Seneca De ira II 27, 2 nur dementes et ignari veritatis schreiben das Wüten des Meeres und andere Naturvorgänge den Göttern zu. Nichts von all diesem ist unmittelbar für uns bestimmt. Non enim nos causa mundo sumus hiemem aestatemque referendi: suas ista leges habent, quibus divina exercentur eqs. Vgl. ferner 28, 4. N. Q. VI 3, 1 in betreff der Erdbeben sei von vornherein festzuhalten: nihil horum deos facere neque ira numinum aut caelum concuti aut terram: suas ista causas habent. Damit vgl. Sen. De prov. I 3 f.: eine Stelle, die wohl sicher auf Poseidonios zurückgeht. Vgl. ferner N. Q. II 42 ff., insbes. 46 (betr. der Blitze), wo Seneca, wie De prov. I 4 Ende, eine genauere Antwort verschiebt! — Übrigens akzeptiert er N. Q. VI 42, 1 f. offenbar die Polemik der Akademiker bzw. Epikureer, vgl. II 46 Anf. (Seine Antwort 46, 3 genügt ihm wohl selbst nicht.) Dazu vergleiche man Philo De prov. II 102 und den Gegner bei Philo II 88 Ende. Wenn hier die akademische bzw. epikureische Erklärung der Naturvorgänge vorliegt, so ist bei Philo II 102 diese mechanische Erklärung von stoischer Seite angenommen und für ihre Zwecke verwendet. — Vgl. ferner Philo De prov. II 82 Ende (geradezu dualistisch) 100. Mit Philo II 82 steht übrigens I 38 (u. 44), wo behauptet wird, daß durch solche Naturereignisse Gott den Menschen seine Existenz offenbaren wolle, in Widerspruch, der wohl die Schuld von Philos Nachlässigkeit ist. Denn der Gottesglaube ist vielmehr nur eine Folge jener Naturereignisse: Kleanthes bei Cicero N. D. II 14 = St. V. F. I fr. 528. Ferner Seneca N. Q. VII praef., Dio v. Prusa XII 28 f. (Poseidonios).

[43]) Philo De prov. II 100 u. 102; Wendland a. O. 78, 6.

Π. κοσμ. 5 p. 397a 19 bis 397b 9, wo von dem Kosmos = Theos gesagt wird: τούτου καὶ αἱ παράδοξοι νεοχμώσεις τεταγμένως ἀποτελοῦνται συναραττόντων μὲν ἀνέμων παντοίων, πιπτόντων δὲ ἐξ οὐρανοῦ κεραυνῶν, ῥηγνυμένων δὲ χειμώνων ἐξαισίων. Dadurch wird ein Ausgleich zwischen dem feuchten und dem trockenen Element geschaffen und so das Ganze zur Eintracht gebracht. Die Erde aber, die unzählige Erscheinungsformen und Zustände zu ihrer Zeit hervorbringt, bewahrt ihre ewige Jugend, auch bei Erdbeben, Überschwemmungen und Feuersbrünsten. All dieses dient nur zu ihrer wahren Wohlfahrt.

Nun steht bei Philo De providentia II 102 (= Euseb. Praep. ev. VIII 14, 53): σεισμοί τε καὶ λοιμοὶ καὶ κεραυνῶν βολαὶ καὶ ὅσα τοιαῦτα λέγεται μὲν εἶναι θεήλατα, πρὸς δ' ἀλήθειαν οὐκ ἔστι (θεὸς γὰρ οὐδενὸς αἴτιος κακοῦ τὸ παράπαν) ἀλλ' αἱ τῶν στοιχείων μεταβολαὶ ταῦτα γεννῶσιν, οὐ προηγούμενα ἔργα φύσεως, ἀλλ' ἑπόμενα τοῖς ἀναγκαίοις καὶ τοῖς προηγουμένοις παρακολουθοῦντα. Und § 100 = Euseb. VIII 14, 45 hieß es von Gott: τὰς οὖν τῶν στοιχείων εἰς ἄλληλα μεταβολάς, ἐξ ὧν ὁ κόσμος ἐπάγη καὶ συνέστηκεν, εἰδὼς ἀναγκαιότατον ἔργον, ἀκωλύτους παρέχεται. Reif, Schnee und Ähnliches ist nur eine Nebenfolge der Abkühlung der Luft, wie Blitz und Donner eine Nebenfolge des Zusammenstoßes bzw. der Reibung der Wolken. ὧν οὐδὲν ἴσως κατὰ πρόνοιαν, ἀλλ' ὑετοὶ καὶ πνεύματα ζωῆς καὶ τροφῆς καὶ αὐξήσεως τοῖς περὶ γῆν αἴτια, ὧν ταῦτα παρακολουθήματα. Also nach Περὶ κόσμου und Philo De providentia finden atmosphärische wie seismische Vorgänge zur Erhaltung des Ganzen statt. Denn sie sind nur eine Nebenfolge des Wechsels der Elemente und dieser Wechsel ist zur Erhaltung des Weltganzen notwendig.[44]) Die μεταβολὴ στοιχείων aber wird von der Gottheit gewirkt.

Nun hat Wendland in seiner für das Verständnis der philonischen Schrift grundlegenden Untersuchung[45]) nachgewiesen, daß die stoischen Gedankenreihen bei Philo auf Poseidonios' Φυσικὸς λόγος zurückgehen. Ebenso gehen die genannten Partien der Schrift

---

[44]) Vgl. auch Philo De prov. II 99. Ferner Π. ἀφθαρσίας κοσμ. c. 21; Wendland a. O. S. 7, 2, 78, 2. Vgl. auch S. 182 Anm. 41.

[45]) Philos Schrift über die Vorsehung. Berlin 1892.

Περὶ κόσμου auf Poseidonios zurück.[46]) Wir können daher diese Auffassung der Naturvorgänge als poseidonianisch betrachten.[47]) Da nun aber auch bei Seneca, wie wir gesehen haben, die Naturereignisse ausdrücklich nicht direkt auf die Vorsehung zurückgeführt werden, an Stellen, für die schon aus anderen Gründen Poseidonios (durch Asklepiodot) als Quelle sehr wahrscheinlich ist, so haben wir auch hier die Ansicht des Poseidonios vor uns, dessen Streben überhaupt war, durch natürliche (ursächliche) Erklärung[48]) derartiger Vorgänge den Menschen die Furcht vor dem Ungewohnten zu nehmen.[49])

Hiernach scheint sich ein gewisser Unterschied zwischen alter und mittlerer Stoa in der Auffassung der Naturvorgänge zu ergeben. Bei Chrysipp geht oft noch unvermittelt die teleologische und die mechanische Auffassung (κατὰ παρακολούθησιν) nebeneinander her. Die teleologische bzw. anthropozentrische Auffassung wird von ihm bis ins einzelne in oft geradezu absurder Weise durchzuführen gesucht. Aber unter dem Druck der akademischen Polemik (z. B. bei Plutarch, St. rep. 1049 b ff.) haben offenbar Panaitios und Poseidonios alle Naturereignisse nur indirekt auf die Gottheit zurück-

[46]) Für das Einzelne vgl. meine Abhandlung „Die Schrift von der Welt“. Leipzig 1905. S. 24 u. 26.

[47]) Dazu kommt noch Maximus von Tyros XI 4, eine Partie, die in ihren Gedanken sicher auf Poseidonios zurückgeht. Hier steht auch, ebenso wie bei Philo De fortitud. vol. II p. 413 M — St. V. F. II fr. 1171 der Vergleich Gottes mit dem Arzt, der durch einen operativen Eingriff (Beseitigung eines Gliedes) den Organismus rettet. Damit vgl. Epikt. Diss. II 5, 26: Marc. εἰς ἑαυτ. V 8 (p. 51, 4 ff.). Ferner steht bei Maximus der Vergleich Gottes mit dem König, der sich um das Einzelne nicht kümmern kann. Derselbe Vergleich bei Philo De prov. II 102, Cic. N. D. III 86 u. 90. Auch diese beiden Vergleiche deuten auf Poseidonios.

[48]) Über sein αἰτιολογικόν und ἀριστοτελίζον die bekannte Strabostelle c. 104. Über Poseidonios als Erdbeben- und Vulkanforscher s. vor allem Sudhaus, Ätna S. 59 ff.

[49]) Vgl. Seneca N. Q. VII 1, 1 ff., 20, 2 f., VI 3, 2 und dazu Sext. Emp., Pyrrh. Hyp. I 141 ff. Bei Seneca (VII 1, 1 ff. u. VI 3, 3) wie bei Sextus a. O. I 141 wird die Sonne den Kometen gegenübergestellt und der Schrecken nur auf die ungewohnte Erscheinung zurückgeführt. Ebenso Sen. N. Q. VI 3, 2 von den Erdbeben wie Sextus a. O. I 142. Vgl. auch Strabo c. 57 (vol. I p. 75 l. 13 ff. Meineke), der gleich darauf Poseidonios nennt!

geführt. Der Naturforscher Poseidonios führt die Erscheinungen zunächst auf mechanische Ursachen zurück, die aber — so sieht es der Philosoph Poseidonios an — nur wieder Nebenfolgen des göttlichen zwecktätigen Waltens sind, das sich auf das Ganze erstreckt. Ansätze zu dieser Auffassung zeigen sich freilich schon in der alten Stoa, aber diese eigentümliche Verbindung der mechanischen mit der teleologischen Naturerklärung scheint erst Poseidonios vollzogen zu haben.

Dieser Standpunkt des Poseidonios zeigt aber, daß er die bewußte Einwirkung der Vorsehung auf das Einzelne in Natur und Menschenleben — vielleicht mit infolge der akademischen Polemik — aufgegeben hatte.[50]) — Da aber Poseidonios — abgesehen von seiner Bedeutung als Forscher — nicht so sehr eine philosophische als vielmehr eine dichterisch-religiöse Natur ist, so finden sich doch auch wieder Spuren seiner Neigung, in besonderen Fällen ein plötzliches sichtbares Eingreifen der Vorsehung anzunehmen. So in der Rettung der Εὐσεβεῖς (Π. κοσμ. 6. 400a 35ff.; vgl. Sudhaus, Ätna S. 70, 72f., 212f.) und in der Bestrafung der Übeltäter Philomelos, Onomarchos, Phayllos (Philo De prov. II 28 = Eus. VIII 14, 33f.). Auch bei Poseidonios und bei ihm in besonderem Maße herrscht der Glaube, wo für philosophische Beweise kein Platz mehr ist.

Wenn die Stoa viele Vorgänge, sogar solche, die das Menschendasein aufs verhängnisvollste in Mitleidenschaft ziehen, nur als κατ' ἐπακολούθησιν geschehen betrachtete, so war damit nicht nur eine Grenze der göttlichen Allmacht anerkannt,[51]) sondern es war damit,

[50]) Magna di curant, parva neglegunt, Cic. N. D. II 167, vgl. III 86, 90, 92; Philo De prov. II 99, 102; Seneca N. Q. II 46 von Zeus: singulis non adest; ferner De prov. III 1. Unglücklich war der Vergleich Chrysipps (bei Plutarch St. rep. 1051 c).

[51]) Vgl. Chrysipp bei Plutarch St. rep. 1051 c = St. V. F. II fr. 1178 und bes. fr. 1183 = Philodem π. θεῶν διαγωγῆς col. 7, 28 καθάπερ ὁ μὲν Χρύσιππος ἐν τοῖς περὶ μαντικῆς λέγει μὴ δύνασθαι τὸν θεὸν εἰδέναι πάντα διὰ τὸ μηδ' ἔχειν . . . Ebenda col. 8 p. 157 καὶ κατὰ τὴν θεοῦ διαφορὰν ἰδιωτικῶς (nach Laienart!) παντὸς αὐτῷ δύναμιν ἀναθέντες, ὅταν ὑπὸ τῶν ἐλέγχων πιέζωνται, τότε καταφεύγουσι ἐπὶ τὸ διὰ τοῦτο φάσκειν τὰ συναπτόμενα μὴ ποιεῖν, ὅτι οὐ πάντα δύναται. St. V. F. II

zumal wenn man diese Nebenwirkungen als unausweichlich, als Wirkungen der ἀνάγκη[52]) betrachtet, die monistische Metaphysik der Stoa in bedenklicher Weise gefährdet. Denn hier wird die ἀνάγκη nicht als identisch mit der göttlichen Vorsehung, sondern vielmehr als im Gegensatz zu ihr befindlich aufgefaßt. Diesen Widerspruch mit der monistischen Auffassung, der sich schon bei Chrysipp zeigt und noch stärker in der mittleren und späten Stoa hervortritt, haben die Stoiker nicht auszugleichen vermocht.

Neben der teleologischen und der physikalisch-mechanischen Erklärung des Übels finden wir bei Chrysipp noch einen dritten Weg eingeschlagen: Das Gute setzt mit logischer Notwendigkeit das Böse als seinen Gegensatz voraus. (St. V. F. II fr. 1169 u. 1181). Es kann kein Gutes geben, wenn es kein Böses gibt. Daß Chrysipp hier im Irrtum ist, da Gut und Böse nur konträre Gegensätze sind (die uns erst die Erfahrung gibt), hat P. Barth dargelegt,[53]) so daß ich insofern auf seine Ausführungen verweisen kann. — Aber wie ist Chrysipp zu diesem falschen Schluß gekommen? Vermutlich liegt seiner Behauptung das dunkle Gefühl zugrunde, daß für uns die Erkenntnis des Begriffes Gut von der des Begriffes Böse abhängig sei,[54]) und umgekehrt, — daß also für unsere Erkenntnis beide Begriffe untrennbar sind. Chrysipp übersah nur, daß sie das nicht an sich, d. h. daß sie kein rein logischer Gegensatz

fr. 1105 οὐ πάντα μὲν ἔστι καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ ἀκωλύτως καὶ ἀπαρεμποδίστως ἡ τοῦ κόσμου διοίκησις, vgl. auch Wendland a. O. 70, 4. — Kleanthes fr. 551 Arnim: alii vero (im Gegensatz zu Chrysipp) meinen: quae quidem ex providentiae auctoritate, fataliter quoque provenire: nec tamen quae fataliter, ex providentia, ut Cleanthes. Vgl. ferner Seneca De prov. V 9 bes.: non potest artifex mutare materiam, VI 6. Noch stärker unter dem Einfluß der mittleren Stoa bereits platonisierend: Epikt. Diss. I 1, 8—13! Vgl. II 5, 27, IV 1, 100; Philo De prov. II 82 Ende, II 102 = Eus. VIII 14, 55, bes. die Worte δίχα τοῦ ἀναγκαῖον εἶναι. Vgl. ferner Wendland a. O. 54, 4, 72, 4.

[52]) Schon Chrysipp (fr. 1178) φησι πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμεῖχθαι! Siehe auch die vorige Anmerkung.

[53]) Die stoische Theodicee bei Philo, in den Philosophischen Abhandlungen M. Heinze gewidmet zum 70. Geburtstage, Berlin 1906, S. 23 f.

[54]) Darauf deuten auch die Worte bei Gellius VII 1, 4 (fr. 1169): Quo enim pacto iustitiae sensus esse posset, nisi essent iniuriae? — — quid item fortitudo intellegi posset nisi ex ignaviae oppositione?

sind.[55]) Denn wie wir, wenn wir auf Erden stets und überall eine gleich warme Temperatur hätten, weder den Begriff der Kälte noch den der Wärme kennen würden, so würden wir, wenn es auf Erden weder physische noch sittliche Übel gäbe, nicht nur den Begriff Böse, sondern auch den Begriff Gut als solchen nicht erkennen. Denn die Erkenntnis des einen Begriffs ist von der des anderen abhängig, aber nicht die Existenz von Gut und Böse selbst.

Übrigens ist Chrysipp mit dieser logischen Begründung des Übels, soweit wir aus den uns erhaltenen Fragmenten sehen können, in der Stoa allein geblieben,[56]) denn die Epiktetstelle (I 12,16), die Barth S. 23 anführt, besagt doch nur, daß die Gegensätze — darunter werden auch ἀρετή und κακία genannt — im Interesse der συμφωνία τῶν ὅλων notwendig sind. Aber damit sagt Epiktet noch nicht, daß sie logisch notwendig sind. Außerdem steht diese Stelle ganz vereinzelt.[57])

Mit der Erklärung des Übels in der Welt ist die stoische Theodicee nicht erschöpft. Denn da die Stoiker den Kosmos als ein ζῷον λογικὸν (καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν) definieren[58]) (D. L. VII 142, Zeno bei Sext. adv. math. IX 101 ff. = St. V. F. I fr. 110. 111. 113), so sind sie gezwungen, auch alles andere scheinbar

55) Übrigens bezieht er (bei Gellius VII 1, 6) sich nicht glücklich auf Platons Phaidon (60 bc), denn dort wird von Sokrates nur ausgeführt, daß Lust und Leid (das ἡδὺ und das λυπηρὸν) einander bedingen. Von den Gegensätzen überhaupt ist hier nicht die Rede. Eher hätte er sich auf die Theätetstelle (176 a, oben S. 174 Anm. 8) berufen können. Sie mag ihm den Anstoß zu seiner Erklärung gegeben haben.

56) Die Gegner haben jenen Satz Chrysipps besonders auf Grund der Konsequenzen, die er haben würde, zu widerlegen gesucht. Plutarch De comm. not. 1066 d bis c. 14 Ende.

57) Es scheint fast, als ob hier ein Nachklang von Gedanken des Poseidonios vorliegt. Aber ob Poseidonios auch den Gegensatz von Gut und Böse als zur Weltharmonie notwendig betrachtet hatte, erscheint sehr zweifelhaft. In dem 5. Kapitel der Schrift Π. κόσμου, das seine Gedanken über die Weltharmonie reproduziert, steht davon nichts.

58) Übrigens sagt schon Platon (Tim. 30 b) vom Kosmos ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε, womit vgl. Sext. adv. math. IX 107.

Sinn- und Zwecklose in der Welt zu rechtfertigen. Daß sie dabei oft in arge Schwierigkeiten gerieten, ist natürlich. Aber statt sich zu bescheiden und manche Rätsel als unlösbar anzuerkennen, wollten sie alles erklären und verfielen dabei — zumal Chrysipp — in einen oft geradezu kindischen Rationalismus.

Drei Punkte sind es besonders, um die sich ihre Untersuchungen drehen: die Einrichtung des Menschen, die Existenz mancher Tiere und Pflanzen und endlich manche Erscheinungen der — wie wir bis jetzt sagen anorganischen Natur.

Die Einrichtung des menschlichen Körpers war schon von Protagoras bemängelt und dessen Ausführungen von Aristoteles (De part. an. IV 10. 687a23 ff.) zurückgewiesen worden. Später hatte Epikur und nach ihm die Skeptiker, besonders Karneades, diese Mängel nachdrücklich hervorgehoben und daraufhin die Existenz einer Vorsehung bestritten. Daher versuchten die Stoiker, aufzuzeigen, wie zweckmäßig jedes einzelne Glied bzw. Organ des menschlichen Körpers eingerichtet sei.[59]) Dieser Streit zwischen der Stoa und Epikur bzw. der Akademie ist indessen von Eduard Norden in seinen Beiträgen zur Geschichte der griechischen Philosophie unter umfassender Benutzung der Quellen so ausgezeichnet dargelegt worden, daß ich seinen äußerst lehrreichen Ausführungen nur wenig hinzufügen kann.[60])

Besonders beliebt war bei den Gegnern der Stoa die Behauptung, daß die Tiere von der Natur viel besser als der Mensch behandelt seien.[61]) Den Tieren habe die Natur Kleidung, Nahrung und Lager gegeben, den Menschen nicht.[62]) Worauf denn die Stoiker ausführten, daß der Mensch durch seine Vernunft (den λόγος) allen Tieren unendlich überlegen sei.[63])

---

[59]) Hauptstelle Cicero N. D. II 133—153. — Vorher hatte schon (der xenophontische) Sokrates diesen Standpunkt vertreten.

[60]) Im XIX. Supplementband von Fleckeisens Jahrbüchern S. 431—439.

[61]) Epikur scheint die Natur als Mutter der Tiere, aber als Stiefmutter der Menschen bezeichnet zu haben. Vgl. Norden a. O. S. 436.

[62]) Vgl. Protagoras bei Aristoteles l. c. und Plato Protag. 321c (bei Diels, Fragm. d. Vorsokr. S. 521f.); vgl. ferner die Antwort des Origenes auf die epikureischen Ausführungen, c. Cels. IV 78ff.

[63]) Plutarch κατ' ἰσχύος (fr. XXIV Bernardakis), Diogenes epist. 36, 5,

Auch in der Tierwelt gibt es mancherlei Erscheinungen, die einer vernünftigen Einrichtung der Welt zu widersprechen scheinen. Doch selbst hier suchte Chrysipp den teleologischen Gesichtspunkt geltend zu machen, wie er denn auf den Nutzen der Wanzen und Mäuse und andererseits den der Hähne hinwies.[64]) — Da sich aber von manchen Tieren schlechterdings kein Nutzen nachweisen ließ, nahm er einen anderen Gesichtspunkt zu Hilfe: Vieles hat die Natur der Schönheit wegen hervorgebracht, z. B. den Pfau um seines Schwanzes willen.[65]) Dieser ästhetische Gesichtspunkt scheint auch später von den Stoikern gelegentlich benutzt zu sein.[65a])

Es gibt aber Fälle, wo weder der teleologische noch der ästhetische Gesichtspunkt möglich ist, z. B. betr. der Existenz mancher widerlicher oder giftiger Tiere, wie Schlangen, Würmer, Läuse usw. Sehr instruktiv ist hierüber Philo De providentia II 104 = Euseb. Praep. ev. VIII 14, 59 τῶν δ' ἑρπετῶν τὰ ἰοβόλα γέγονεν οὐ κατὰ πρόνοιαν, ἀλλὰ κατ' ἐπακολούθησιν . . . ζωογονεῖται γὰρ ὅταν

Origen. c. Cels. IV 78. Trivial Epiktet Diss. I 16, 1 ff. Ein groteskes Argument gegen die Einrichtung des menschlichen Körpers scheint aus dem Vorhandensein der μύξαι (des Nasenschleims) von den Epikureern (oder Akademikern) hergenommen zu sein. Epikt. Diss. I 6, 30 f., II 16, 13, III 22, 90, IV 11, 32. Damit scheint man die Stoiker oft geärgert zu haben. Denn sonst würde Epiktet deswegen die Vorsehung nicht verteidigen! — Daß die Stoiker übrigens auch für das Vorhandensein der μύξαι eine teleologische, und zwar ganz verständige Erklärung hatten, sieht man aus Cicero N. D. II 145. — Über die Barthaare Epikt. Diss. I 16, 9 ff.

Über eine ganz andere und wirklich ernste Frage grübelt Marc Aurel (εἰς ἑαυτ. XII 5): Warum ereilt auch die guten Menschen der Tod, wenn doch mit dem Tode alles aus ist? Darauf antwortet er sich: Es wird schon so gut sein, denn wenn Gott es so geordnet hat, so ist es gut und gerecht. So tröstet ihn sein frommer Glaube über eine schmerzliche Frage der Theodicee.

[64]) Plutarch St. rep. 1044 d, 1049 a. — Über den Nutzen wilder bzw. giftiger Tiere vgl. Philo De prov. II 103 f., Wendland a. O. S. 80. — Auch in der Pflanzenwelt werden die Giftkräuter durch den Hinweis auf ihre heilkräftige Wirkung von den Stoikern gerechtfertigt. Vgl. Philo De prov. II 92 ff.

[65]) Plutarch St. rep. 1044 c πολλὰ τῶν ζῴων ἕνεκα κάλλους ἡ φύσις ἐνήνοχε, φιλοκαλοῦσα καὶ χαίρουσα τῇ ποικιλίᾳ: ob die Worte 1044 d unmittelbar seiner Darlegung des Nutzens der Wanzen und Mäuse (so wörtlich) folgten, wie es nach Plutarch scheinen kann, ist wohl zweifelhaft.

[65a]) Vgl. St. V. F. II 1163—67; Epikt. Diss. I 16, 13; Marc. εἰς ἑαυτ. III 2 bes. p. 21, 16 ff., VI 36. S. auch Wendland a. O. S. 76, 1.

ἡ ἐνυπάρχουσα ἰκμάς μεταβάλῃ πρὸς τὸ θερμότερον. Der feuchten Wärme legten die Stoiker bekanntlich Zeugungskraft bei (vgl. z. B. Cicero N. D. II 23ff., bes. § 24 Ende), ἔνια δὲ καὶ σῆψις ἐψύχωσεν, ὡς ἕλμινθας (die Eingeweidewürmer) ἡ μὲν περὶ τροφήν, φθεῖρας δ' ἡ ἀπὸ τῶν ἱδρώτων. ὅσα δ' ἐξ οἰκείας ὕλης κατὰ φύσιν σπερματικὴν καὶ προηγουμένην ἔχει γένεσιν, εἰκότως ἐπιγέγραπται πρόνοιαν. Dazu vergleiche man eine bisher nicht beachtete Stelle bei Joannes Lydus, De mensibus IV 74, πρὸς τοὺς ἀντιλέγοντας τῇ προνοίᾳ καὶ μεμφομένους τούτοισι τοῖς ζωυφίοις, ἀκρίσι λέγω καὶ ἐρυσίβαις καὶ ὡς οὐ προσηκόντως φαίνονται παρηγμένα, φησὶν ὁ 'Απολλώνιος (?), ὅτι γελοῖόν ἐστιν ἐγκαλεῖν τῇ προνοίᾳ, μᾶλλον δὲ καταγέλαστον, εἰ ψύλλαι γεγόνασι καὶ κόρεις· ἔδει γὰρ ἵνα μὴ ψύλλαι γένωνται, ζῷον μηδ' ὅλως γενέσθαι, μηδ' ἵνα κόρεις ἀνθρώπους· ἐπειδὴ ἐκ τῆς ἀνθρώπου πρὸς ἔνια τῶν ξύλων παρατρίψεως κόρεις γίγνονται, ἐκ δὲ παντὸς οὔρου ψύλλαι, μυῖαι δὲ ἐξ ἀποπάτου ἢ καὶ ἄλλης θερμῆς ὑγρασίας! (p. 126. 5ff. Wünsch).[66]) — Daß diese Lydusstelle mit der Philos zusammengehört, liegt auf der Hand. Hier ist also der teleologische Gesichtspunkt vollständig aufgegeben und einfach der physikalische akzeptiert. Solche Tiere entstehen κατ' ἐπακολούθησιν, aber nicht als Nebenfolge an sich zwecktätiger Einrichtungen der Vorsehung, sondern als Nebenfolge der Fäulnis bzw. Zersetzung der Stoffe! —

Diese Auffassung läßt sich zwar für die alte Stoa nicht nachweisen, aber sie scheint doch (im Anschluß an Aristoteles?) in der mittleren Stoa vertreten zu sein,[67]) denn die Philostelle wird doch wohl auf Poseidonios zurückgehn. —

Entsprechend haben die Stoiker die anorganische Natur erklärt, wie z. B. meteorische Vorgänge. Wo sie ihren Zweck bzw. Nutzen für die Menschen nicht nachweisen können,[68]) erklären sie, wie wir schon oben sahen, die Erscheinungen κατ' ἐπακολούθησιν. Oft

---

[66]) Oft geht auch neben der physikalischen die teleologische Erklärung einher, wie bei Philo De prov. II 104ff.

[67]) Dazu stimmen auch die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschungen des Poseidonios, der z. B. den Einfluß des Klimas bzw. der Sonne auf Tier- und Menschenwelt im einzelnen sehr scharfsinnig verfolgte, wie Eugen Oder (Philologus, Supplementband VII S. 325 Anm. 124) gezeigt hat.

[68]) Wie dies z. B. Seneca N. Q. V 18, 1ff. § 13f. betreff der Winde tut.

verbinden sie auch unbedenklich den teleologischen mit dem physikalischen Gesichtspunkt (Betr. meteorischer Vorgänge Philo De prov. II 99 ff. Wendland a. O. S. 77 ff.).

Von zwei Seiten sind bekanntlich die Haupteinwürfe gegen die stoische Theodicee gemacht worden, von den Epikureern und von den Akademikern. Die Einwürfe der Akademiker zeigen vor allem die Widersprüche der Stoa mit andern Lehren ihres eigenen Systems (man vergleiche besonders Plutarchs Schrift De Stoicorum repugnantiis), die der Epikureer legen meist den äußeren Schein der Dinge zugrunde. Die einschneidensten Einwendungen gegen die stoische Theodicee haben die Akademiker gemacht, insbesondere Karneades. Hatten die Stoiker einmal ihre ursprüngliche Position verlassen und das Übel als solches zugegeben, so war gegen sie der empfindlichste Einwurf der, woher denn der Ursprung bzw. die Existenz des Übels zu erklären sei! Die Materie kann das Übel doch nicht aus sich selbst hervorgebracht haben. Denn sie ist qualitätslos und alle Veränderungen, die sie erleidet, erhält sie von dem sie bewegenden und gestaltenden Prinzip. Es bewegt und gestaltet sie aber der in ihr vorhandene λόγος, sie, die sich weder selbst bewegen noch gestalten kann, daher muß das Übel, wenn es durch nichts entsteht, aus dem Nichtseienden stammen; wenn es aber durch das bewegende Princip entsteht, muß es von Gott kommen.[69])

Die anderen Einwände richten sich gegen den Vorsehungsglauben überhaupt.[70]) Es wird nämlich von epikureischer wie akademischer

---

[69]) Plutarch De comm. not. 1076 c. Damit vgl. De animae procr. c. 6, bes. 1014 f bis 1015 c, wo genau dieselbe Polemik vorliegt, die unzweifelhaft aus der gleichen akademischen Quelle (Karneades?) stammt.

[70]) Scharfsinnig Plutarch St. rep. 1048 d, wohl akademische Dialektik: nach stoischer Lehre gibt nicht Gott den Menschen die Tugend, die doch das einzige Gut ist, sondern diese muß von den Menschen selbst erworben werden (ist αὐθαίρετον). Wenn nun die Götter die Tugend verleihen können und es doch nicht tun, so sind sie schlecht. Wenn sie es aber nicht können, können sie überhaupt nichts nützen.

Seite jede Berechtigung einer teleologischen Weltbetrachtung bestritten. Welchen Zweck haben Blitze, Stürme und Hagelschauer Erdbeben und Pest, die obendrein ohne Unterschied Schuldige wie Unschuldige dahinraffen?[71] Welchen Zweck haben gar meteorische Erscheinungen wie Kometen, Sonnen- und Mondfinsternisse oder die Milchstraße? (Philo De prov. II 88 f.) Und welchen Zweck haben viele verderbliche Wesen in Land und Meer?[72] Wozu gibt es Raub- oder Gifttiere oder giftige Pflanzen? (Philo De prov. II 92 ff.) Hat all diese Dinge die Vorsehung, die für das Beste des menschlichen Geschlechts sorgt, hervorgebracht? Nein, auf mechanische Ursachen geht vielmehr alles zurück.

Und wieviel Unglück läßt Gott erst durch die Menschen selbst geschehen! Es genügt nicht, daß er die Übeltäter bestraft. Er hätte das Unrecht überhaupt nicht geschehen lassen dürfen![73] Und oft bestraft er die Übeltäter nicht einmal, oft leben die größten Frevler bis an ihr Lebensende herrlich und in Freuden, ja, sie sterben eines durchaus friedlichen Todes![74] — Wenn aber die Stoiker alle Güter des Menschen in seine vernünftige Begabung legen und diese nicht genug preisen können, so erwidern die Akademiker: nichts wird ja gerade mehr von den Menschen mißbraucht als die Vernunft! Jeder Verbrecher, jeder abgefeimte Schurke ist ja nur durch die Vernunft zu seinen Handlungen fähig! Wie konnten die Götter eine Gabe geben, die von den allermeisten Menschen so furchtbar mißbraucht wird![75]

Ein anderes beliebtes Argument gegen das Walten einer Vorsehung ist das Mißverhältnis zwischen dem Lebensgeschick und dem

[71]) Philo De prov. I 37, 59: epikureisches Argument, vgl. Wendland S. 13: aber auch akademisch, vgl. Minucius Felix, Octavius V 8 ff.: Goedeckemeyer, Gesch. des griech. Skept. S. 75, der leider Wendlands Schrift nicht kennt. Philo II 87 ff., epikureisch, Wendland 76 ff.: Seneca N. Q. II 42, 46 Anf.

[72]) Akademisch, St. V. F. II fr. 1172. Vgl. auch I fr. 159.

[73]) Der Akademiker bei Cicero N. D. III c. 33 u. c. 38 Ende. Anders, aber analog Plutarch St. rep. c. 32 Ende.

[74]) Der Akademiker bei Cicero N. D. III § 80 ff.

[75]) Der Akademiker bei Cicero N. D. III 66 ff. Analog der Gedanke bei Seneca N. Q. V 18, 11 f. betreff des Geschenkes der Winde. — Vgl. auch Plutarch St. rep. 1048 d.

sittlichen Wert des einzelnen. Warum geht es den Guten meist schlecht und den Schlechten oft 'gut?[76]) Wenn die Stoiker um eine Antwort hierauf nicht verlegen waren, so war das um so mehr der Fall bei der Frage nach dem sittlichen Übel, denn hier ist bekanntlich der schwächste Punkt ihrer Theodice, da ihnen ihr strenger Determinismus verbietet, dem Menschen allein die Schuld für seine sittlichen Verfehlungen aufzubürden. Die Gegner erklärten daher, alle Bosheiten und Fehler der Menschen gingen, da nach stoischer Lehre die Gottheit allmächtig sei[77]) und nichts ohne ihren Willen geschehe, auf die Gottheit selbst zurück.[78])

Manche der gegnerischen Einwürfe haben offenbar die Stoiker sehr ins Gedränge gebracht, so daß ihre Antworten oft nicht viel mehr als Verlegenheitsausreden sind. So, wenn sie angesichts der Existenz vieler verderblicher Wesen in Land und Meer antworten: der Nutzen vieler Dinge auf der Welt sei bis jetzt noch verborgen; er werde aber mit der Zeit an den Tag kommen (St. V. F. II 1172). Oder wenn sie angesichts der Straflosigkeit so vieler Frevler erwidern: oft werde die Strafe erst an den Nachkommen vollzogen (Cic. N. D. III 90), eine Antwort, die schon von dem Borystheniten Bion[79]) und später von den Akademikern verspottet wurde (Cic. N. D. III 90, Philo De prov. II 7). Besser war noch ihre Antwort den Akademikern gegenüber, daß der Mißbrauch guter Gaben der Vorsehung nichts gegen die göttliche Weisheit beweise.[80])

---

[76]) Philo De prov. I 37, II 3ff.: ein epikureisches, aber auch kynisches, überhaupt volkstümliches Argument, vgl. Wendland a. O. S. 48, 7. Besonders auch von den Akademikern (Karneades) verwertet, Wendland S. 49f., 83.

[77]) Vgl. z. B. Cicero N. D. III c. 39 Anf., auch Plutarch St. rep. 1050b ff. Daß die Stoiker die Allmacht der Gottheit der Polemik der Gegner gegenüber gelegentlich aufgaben, haben wir oben gesehen.

[78]) Plutarch St. rep. c. 33, ferner 1050b ff., 1056d; De comm. not. 1076 d bis c. 34 Ende. Die Stoiker schoben zwar oft die Schuld auf den Menschen, Kleanthes Hymn. v. 13, Cic. N. D. III 76, aber wie sich diese Behauptung mit ihrem Determinismus vertrüge, vermochten sie nicht zu zeigen.

[79]) Plutarch De sera numinis vindicta c. 19, Wendland a. O. 49, 2, 50, 1.

[80]) Cic. N. D. III 70; Seneca N. Q. V 18, 4ff. u. § 13ff.; Philo De prov. II 110 = Euseb. praep. ev. VIII 14, 69.

Es war ein Irrtum der Stoiker, wenn sie meinten, ihre Theodicee wissenschaftlich beweisen zu können, aber ebenso waren die Gegner im Irrtum, die sich anmaßten, eine wissenschaftliche Antitheodicee zu geben. Beruht doch die Stellung des einzelnen zur Theodicee in letzter Linie auf dem Glauben, nicht aber auf dem Ergebnis wissenschaftlichen Beweisens. Diejenigen, deren Gemüt sich beim Schein der Dinge nicht zu beruhigen vermag, werden stets das Bedürfnis nach einer Theodicee empfinden."[81])

Kein Wunder, daß die Nachwirkung der stoischen Theodicee wie überhaupt der stoischen Teleologie trotz aller akademischen Einwände — die epikureischen berühren fast nur die Oberfläche — bedeutend gewesen ist. Philo[82]) wie die Neuplatoniker[83]) sind aufs stärkste dadurch beeinflußt. Aber auch bei Leibniz, der das Übel nicht nur als subjektiv und relativ, als durch die Schranken der endlichen Wesen bedingt, sondern als Moment der Entwickelung in dem Stufenreich der Wesen, als Mittel zur Verwirklichung der Harmonie der Welt auffaßt, findet sich, wenn auch wohl durch den Neuplatonismus vermittelt, eine Nachwirkung stoischer Gedankenreihen.[84])

Vor allem aber ist das Christentum mit seiner teleologischen bzw. anthropozentrischen Weltauffassung durch die Stoa tief beeinflußt. Wie nahe sich die grundsätzliche Position der Stoa, daß alle äußeren Dinge für den sittlich Tüchtigen kein wirkliches Übel sind, sondern ihm nur zur Vervollkommnung und Läuterung dienen, mit der christlichen Anschauung berührt, haben wir oben gesehen.[85]) Ein durchgreifender Unterschied besteht freilich zwischen stoischer und christlicher Theodicee. Nach stoischer Auffassung richtet sich die

[81]) Über die Auffassung des modernen religiösen Menschen von einer Theodicee, die mit dem Standpunkt unseres jetzigen Welterkennens im Einklang steht, vergleiche man besonders die bedeutsamen Ausführungen von R. Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht S. 11ff., 282ff.

[82]) P. Barth a. O. S. 25ff.

[83]) Paul R. E. Günther, Das Problem der Theodicee im Neuplatonismus, Inauguraldiss., Leipzig 1906, S. 48ff.

[84]) Günther S. 57ff.

[85]) S. 179f.

Einwirkung der Gottheit nur auf das Weltganze, nicht auf das Einzelne als solches, nach christlicher Grundanschauung dagegen, wie sie zuerst in der Bergpredigt vorliegt, richtet sich das göttliche Walten ebensogut auf das Einzelne wie auf das Ganze. Gott führt die einzelne Menschenseele seine besonderen Wege, um sie dadurch zum Heil zu führen. Hier zeigt sich der Unterschied zwischen religiöser und rein rationalistischer Auffassung vom Weltlauf.

X.

La Synthèse doctrinale de Roger Bacon.

Par

Dr. **P. Hadelin Hoffmann**, cap.

I.

Roger Bacon est augustinien par toutes ses tendances. Toutefois c'est un augustinien aux allures indépendantes et libres, imprimant à tout ce qu'il touche le cachet de son originalité. La théologie est le but constant de ses efforts. Dernier couronnement du vaste édifice scientifique qu'il rêve de construire, elle doit exercer un rôle dominateur, imprimer à l'intelligence et à la conduite de l'homme une direction décisive. Dans la pensée de Bacon, la Sagesse totale est un principe de réduction destiné à opérer la conciliation harmonieuse de la raison et de la foi, à réaliser l'unité de la science et de la vie. Car, cet esprit ferme et positif, adonné aux recherches analytiques de la science expérimentale, est en même temps travaillé par un impérieux besoin de synthèse. Spectateur attristé d'un mouvement d'idées qu'il croit funeste aux intérêts de la religion et de la société par l'injuste abandon dans lequel on laisse les sciences naturelles, abandon qui, selon lui, prépare le divorce entre elles et la théologie, — il pousse à une systématisation hardie de tout le savoir humain dans laquelle il y aura place pour toutes les sciences et pour toutes les découvertes de l'avenir, et dont le principe reste néanmoins leur convergence vers la théologie.

A l'angoissante question de la destinée humaine le pessimisme moderne répond par l'aspiration au néant. Mais le néant auquel il aspire est un mystère plus redoutable que la vie elle-même. Au XIIIe siècle, dans une société foncièrement chrétienne, jeune et

vaillante, la vie prenait une signification plus haute. Elle tendait vers un but surnaturel, auquel tout était subordonné. La science par ses merveilleuses découvertes n'avait pas alors comme de nos jours ouvert aux yeux de l'homme ses horizons prestigieux et donné à son orgueil l'illusion qu'il possède en lui-même de quoi assouvir ses inassouvissables désirs. Bacon, le seul qui dans la nuit du moyen-âge eut le pressentiment et comme la révélation anticipée des civilisations à venir, n'en fut pas ébloui. Enfant d'un siècle de foi naïve, il ne vit dans la science qu'un puissant moyen de régénération sociale, un moyen de conduire l'homme plus sûrement à sa destinée éternelle. Pour lui, la science n'a de prix qu'à ce titre. Tout ce qui nous entoure, tout ce dont nous usons doit avoir à nos yeux un but d'utilité pratique. Or, le but utile par excellence, la seule chose nécessaire c'est le salut, et la seule voie qui y conduit c'est la sagesse dont Dieu a fait don à l'homme en vue de cette fin unique. Toute considération étrangère à ce but est illusoire et funeste, écrit Roger; elle conduit à l'aveuglement et à l'abime. Plus d'un sage, séduit par l'éclat trompeur d'une fausse science, s'est perdu irrémédiablement;[1]) et la fausse science est celle qui fait abstraction de la fin *surnaturelle* de l'homme et qui a la prétention de se constituer pour elle-même.

Esprit éminemment pratique, Bacon n'admet point la spéculation pour elle-même. La culture désintéressée de la philosophie et des sciences lui semble inutile et nuisible; elle conduit à l'aveuglement de l'enfer. «*Philosophia infidelium est penitus nociva et nihil valet secundum se considerata. Nam philosophia secundum se ducit ad coecitatem infernalem, et ideo oportet quod secundum se sit tenebra et caligo.*»[2]) Elle détourne en effet l'activité humaine de son véritable but; et on fait de la science une fin, alors qu'elle n'est qu'un moyen. La dignité de la raison est d'être au service de la foi et de la religion. Voilà pourquoi toutes les sciences doivent être subordonnées et ramenées à la théologie; voilà pourquoi il faut ordonner vers celle-ci tout le développement humain. C'est ici

---

[1]) Bridges, *Opus Majus* Vol. III, p. 36. — Dom Gasquet, *English historical Review*, 1897, p. 503.

[2]) *Opus Maj.* III, p. 79. Bridges, Londres 1900.

le principal souci de Bacon. Poursuivant l'unité du savoir et de la vie, il croit l'assurer par la compénétration intime de la philosophie et de la théologie et en assurant la primauté de cette dernière. La théologie est le principe de cette grandiose unité: elle doit exercer sa domination et son contrôle sur toutes les sciences inférieures dont le rôle est essentiellement subsidiaire. «*Dico igitur quod est vel una scientia dominatrix aliarum, ut theologia, cui reliquae penitus sunt necessariae, et sine quibus ad effectum pervenire non valet*, quarum virtutem in suum jus vindicat, ad cujus nutum et imperium coeterae subjacent.»[3] Toutefois si les sciences philosophiques sont les humbles vassales de la théologie, elles lui sont également nécessaires, car sans elles il est impossible à la théologie de se constituer. Toute la valeur de la philosophie lui vient de la science revélée; son but essentiel et même unique doit être la défense du dogme et le bien général de l'Eglise. «*Philosophia inutilis sit et vana, nisi prout ad sapientiam Dei elevatur, et ei serviat absolute et relative ad ecclesiam.*»[4]

Jusqu'ici Roger Bacon reste dans la tradition médievale,[5] tout en accentuant cependant, de façon assez facheuse, la dépendance de la philosophie vis-à-vis de la théologie. Personne n'a plus insisté sur ce point. Qu'on ne prenne pas néanmoins cet asservissement pour une marque de mésestime à l'endroit de la philosophie. Roger s'en fait au contraire une très haute idée; il en attend les services les plus éminents pour les individus, pour la société et l'Eglise. Il est même remarquable qu'à une époque où le prestige appartenait à la force brutale, il ose lui préférer la science pour le triomphe de la vérité et la diffusion de l'évangile.[6] Mais pour cela, il faut que la science et la philosophie restent étroitement unies à la théologie. A cette condition seulement, on

---

[3]) *Op. Maj.* III, p. 37.

[4]) Brewer, *Opus Tertium*, c. xxiv, p. 83. Londres 1859. Id. *Opus Minus*, p. 358.

[5]) On sait en effet que toute l'organisation scientifique et pédagogique du moyen-âge convergeait vers l'étude de la théologie, à laquelle la philosophie et les sciences n'étaient qu'une préparation. Voyez les règlements de l'université de Paris, dans Denifle, *Chartul. Univ. Par.* I, n. 87, p. 143.

[6]) *Opus Tert.* p. 3 et 4. ed. Brewer.

réalisera l'ordre nécessaire à la constitution de la sagesse totale et à la vie humaine. Il ne s'agit pas de construire en face de la science révélée un édifice distinct d'elle; ce serait réintroduire dans la vie intellectuelle et morale un principe de division et de ruine, rétablir l'antagonisme entre la raison et la foi, antagonisme fatal à la science et à la société. Avant tout il importe de dissiper ce conflit funeste. La vérité est une et ne peut se contredire. Or, la foi est certaine, divinement. La raison ne saurait donc ébranler cette certitude. Il faut qu'elle reconnaisse la suprématie du dogme.[7])

Par son but la philosophie est donc ramenée à la théologie. Elle s'identifie avec ce qu'on appelle aujourd'hui l'apologétique. Bacon ne se contente pas en effet d'une subordination toute matérielle, consistant en ce que les conclusions de l'une ne viennent pas heurter celles de l'autre; mais la science rationnelle est de plus essentiellement ordonnée à la défense de la religion. «*Philosophia non est nisi sapientiae divinae explicatio per doctrinam et opus. Et propter hoc una est sapientia perfecta quae sacris litteris continetur, et sanctis a Deo data; per philosophiam tamen, sicut per jus canonicum explicanda.*»[8]) La philosophie perd donc par là même sa valeur originale et autonome. Elle n'a plus d'autre titre à l'existence que son rôle d'auxiliaire de la foi. Il en sera de même pour les sciences dont Bacon exagère quelquefois la portée — c'est le cas pour les mathématiques — au profit de la théologie. Cette tendance à confondre la religion et la philosophie se retrouve chez J. Scot Eriugène, pour qui «philosopher n'était pas autre chose qu'exposer les règles de la véritable religion.»[9])

On reconnait aisément ici chez le docteur franciscain l'expression outrée de l'esprit augustinien. Une des thèses caractéristiques de l'augustinisme médiéval est en effet, d'après quelques historiens, l'absence de distinction formelle entre la philosophie et la théologie.[10])

[7]) *Op. Majus* III, p. 37.

[8]) *Opus Maj.* III, p. 68.

[9]) Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis regulas exponere. Domet de Vorges, *S. Anselme*, p. 27.

[10]) C'est la thèse du P. Mandonnet (*Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle.* Fribourg. p. LXIV.) combattue d'ailleurs par M. De Wulf (*Gilles de Lessines*, Louvain 1901, p. 21 et suiv.)

Suivant Bacon, Dieu a posé toute créature et toute vérité dans la bible. Pourquoi? Sinon en vue de l'intelligence du texte sacré et pour l'explication de sa loi. Il n'y a donc en réalité qu'une seule sagesse parfaite, laquelle est contenue dans l'Ecriture, qui a été révélée par Dieu à ses saints, et dont la philosophie n'est que l'explication. Non seulement, dit-il, la philosophie n'est pas étrangère à la sagesse divine, mais elle y est comprise, «*conclusa*». La Bible est la source d'où découle toute vérité: naturelle ou surnaturelle. Voulez-vous par conséquent vous instruire dans la philosophie, c'est dans l'Ecriture qu'il faut l'étudier: c'est le seul moyen de devenir vrai philosophe. *Qui vult scire philosophiam, sciat eam in usu scripturae, et secundum quod scriptura requirit, et tunc potest veraciter eam scire.* [11])

Vaine est donc la prétention de constituer une science qui n'aurait point l'Ecriture pour fondement. Plus vaine encore et digne de toute réprobation serait la tentative de lui opposer la science. Une telle science n'en aurait que le nom. Bien plus, le chretien doit avoir en horreur toute doctrine qui, sans contredire formellement les écrits inspirés, enseignerait autre chose que ce qu'ils enseignent. Ailleurs peut-être cette attitude ne tirerait pas à conséquence, mais ici, ajoute Roger, la divergence des doctrines aboutit necessairement à la contradiction, comme il appert par l'autorité de l'évangile.[12])

Sous l'influence de S. Augustin pour qui toute vérité est enseignée dans la bible et toute erreur condamnée, S. Bonaventure expose une théorie analogue dans son opuscule *De Reductione artium ad theologiam.* Le Séraphique docteur enseigne que nos connaissances scientifiques et philosophiques se ramènent à la science des Ecritures, laquelle *renferme* et *complète* les premières, et leur fournit en quelque sorte une base.[13]) Chez Bonaventure cette doctrine a une signification plutôt mystique. Chez son confrère d'Oxford au contraire, elle a plus qu'une importance théorique.

---

[11]) Brewer. *Opus Tertium.* p. 83. et 71.

[12]) Sed diversitas, quamvis alibi non facit contradictionem, hic tamen eam inducit .... (*Opus Maj. III, 37.*)

[13]) *Tria opuscula.* De Red. art. ad theol. p. 510. 7. (Quaracchi.)

Il y voit en effet le principe, non seulement de la réforme du «Studium», mais encore d'une réorganisation sociale fondée sur l'hégémonie spirituelle de l'Eglise. Il ne faut pas l'oublier, d'ailleurs; Bacon est l'enfant d'un siècle théocratique. Et si indépendant, si transcendant que soit son génie, il serait monstrueux qu'il ne subit par quelque côté l'influence du milieu où il a vécu. Or, pour Roger comme pour son siècle, le vicaire du Christ représente la plus haute autorité qui soit sur la terre. Devant elle, tout doit fléchir. L'empereur lui-même n'est, comme Charlemagne, que «le bon sergent de Dieu», le défenseur et le soutien naturel de la papauté. Toute la politique chrétienne se résume, selon lui, dans la loi des deux Testaments; il ne la conçoit que sur le modèle de la théocratie hébraïque. L'Ecriture est en somme le droit naturel des sociétés chrétiennes.[14]) C'est de la diffusion de ces idées que Roger attend la pacification sociale et la paix universelle.

II.

Nous venons de voir que la philosophie est toute entière contenue dans la bible, qu'elle est, avec le droit canon, l'explication de la parole révélée. Mais la théologie est aussi l'étude de l'Ecriture sainte; elle aussi est une explication de la sagesse divine. La philosophie, déjà ramenée à la théologie par son but, s'identifierait-elle encore avec elle par son objet? Sinon, quel est l'objet précis de chacune de ces deux disciplines?

Il n'est pas douteux que la théologie ne se soit confondue au moyen-âge avec l'étude de la bible. Depuis les Pères, les livres sacrés étaient la matière sur laquelle s'exerçaient les spéculations théologiques. C'est en effet par l'Ecriture sainte que se trouve toujours désignée la théologie.[15]) Il en est également ainsi pour Bacon. L'Ecriture est *l'objet matériel* de la théologie — et de toute science. Nous l'avons vu. Mais alors quel est le rôle de la philo-

---

[14]) Brewer: *Op. Tert.*, p. 84, 85.

[15]) Voyez: Dr. Jakob Hoffmann, Die Heilige Schrift, ein Volks- und Schulbuch in der Vergangenheit. Kempten 1902. — H. Felder, Geschichte der Wissensch. Stud. in franziskanerorde, p. 490, VI. — S. Bonav.: Tria opusc.: In breviloq. Prol. I.

sophie — et celui de la théologie dans l'interprétation du texte sacré? Et comment y distinguer les vérités rationnelles des vérités de foi?

La question est sérieuse, car, si, d'après notre docteur, il appartient à la philosophie d'expliquer la bible, que reste-t-il à la théologie?

On sait que les théologiens scolastiques admettaient un double ou même un quadruple sens à l'Ecriture: un sens littéral et un triple sens spirituel ou mystique: allégorique, moral et anagogique.[16]) Tout cela formait l'étude de la théologie. Bien que subordonnée à celle-ci, la philosophie en était distincte, tant au point de vue formel qu'au point de vue matériel. Et ni S. Bonaventure, ni S. Thomas, ni Scot, ni aucun théologien de l'époque, n'a jamais songé à faire de l'Ecriture sainte l'objet, même matériel, de la philosophie.

Il en va tout autrement pour Roger. Il tient que la philosophie n'est qu'une partie de la sagesse divine. Mais laquelle? C'est précisément celle qui s'occupe du sens littéral des saintes lettres. Théorie vraiment curieuse!

La sainte Ecriture admettant, dit-il, un double sens, tout texte devient dès lors susceptible d'une double interprétation: littérale et mystique. Or, donner l'interprétation littérale de la Bible c'est fournir ni plus ni moins que l'explication philosophique de la vérité. Le travail de la raison consiste par conséquent à extraire du texte inspiré les vérités rationnelles et à les dégager des ombres sacrées qui les enveloppent. Car, répète-t-il, toutes choses sont contenues dans l'Ecriture. Dieu qui en est l'auteur comme l'auteur de toute créature a voulu que les livres sacrés fussent la transcription fidèle du grand livre de la création, dans lesquels l'homme pût retrouver toutes choses suivant leur entière vérité.[17])

Or, l'investigation philosophique n'a d'autre objet que la nature et les propriétés des êtres. Cette recherche nous fournit l'interprétation littérale du texte biblique. Tel est le rôle de la raison.

[16]) S. BONAV.: Breviloq. Prolog. 3: De Reduct. art. ad theol. 5. (QUARACCHI.) — S. THOMAS, *Sum. theol.* I. q. 1. a X, concl.

[17]) *Opus Maj.* III, c. VIII.

Il ne se borne pas à cela cependant. L'intelligence du sens littéral doit nous conduire ensuite par l'analogie et par des rapprochements et adaptations convenables à la compréhension du sens mystique. C'est la méthode qu'ont suivie les saints et les sages de l'antiquité biblique. C'est ainsi qu'ils sont arrivés à une pleine connaissance de la vérité et à la certitude. Que dis-je? D'après Bacon, c'est même le but que poursuivaient les sages du paganisme eux-mêmes. Seulement, il leur a manqué pour y atteindre complètement les lumières de la révélation surnaturelle et l'inspiration des livres saints. Car, il est impossible que l'homme pénètre par les seules forces de sa raison les secrets de la nature. Il ne peut arriver sans une illustration spéciale de Dieu à la vérité dernière des choses, telle qu'elle est contenue dans l'Ecriture. Les créatures en effet y sont posées en vue des vérités supérieures de la grâce et de la gloire, vérités d'ailleurs inconnues aux philosophes infidèles.[18]) C'est ainsi que toute la valeur et la puissance de la philosophie gît dans le sens littéral de la Bible, lequel n'est, à tout prendre, que l'expression de la nature et des propriétés des choses naturelles, artificielles et morales.[19]) Si nous connaissions toutes les propriétés des êtres, nous connaîtrions du même coup et l'Ecriture et la philosophie. Celle-ci nous est manifestée dans le sens littéral, lequel comporte la vérité des choses dont la raison poursuit l'explication.[20])

Mais ou commence alors le travail du théologien? Il reste à ce dernier de faire l'application des principes fournis par la philosophie et par le sens littéral.[21]) Celui qui veut connaitre parfaitement l'Ecriture doit avoir des connaissances universelles. «*Oportet theologum scire omnia*»,[22]) la philosophie étant, sinon la source, du moins la condition indispensable de la théologie. Cette situation particulière requiert donc l'étude simultanée de la philosophie et de la théologie. Bacon recommande cette méthode comme le vrai moyen d'arriver à la science de l'Ecriture. C'est, ajoute-t-il,

---

[18]) Ibidem, III, c. VIII.

[19]) BREWER, *Op. Tert.*, p. 81, 83; et *Op. Minus*, p. 358.

[20]) *Opus Minus*, p. 389.

[21]) Ibid.

[22]) Ibid. p. 358.

la méthode traditionnelle, et mise en vigueur par Robert Grossetête, évêque de Lincoln, par le frère Adam et bien d'autres.[23]) tous ses maîtres et ses amis.

Ainsi donc, voilà la philosophie identifiée avec la théologie, et dans son objet: l'exposé scientifique de la religion, — et dans son principe: les livres inspirés. Les textes que nous venons d'alléguer montrent en effet, d'une part, la condamnation de la philosophie comme science autonome, — et d'autre part, l'affirmation non moins explicite et plus d'une fois répetée que la philosophie se réduit à une explication de la sagesse divine contenue dans la bible.

Mais cette conclusion n'est-elle pas prématurée? Ne nous faisons-nous pas illusion sur la véritable pensée de Bacon?

On pourrait nous opposer en effet les pages si pleines d'éloquence et d'enthousiasme dans lesquelles il a magnifié la philosophie et l'a vengée du dédain où les théologiens l'avaient tenue pendant si longtemps.[24]) — comme s'accordant peu avec l'effacement qu'il lui impose en face de la théologie. On pourrait nous dire aussi que personne au moyen-âge n'a cultivé les sciences et la philosophie elle-même avec une plus complète abnégation et un plus entier désintéressement. On pourrait même nous objecter qu'il assigne clairement comme objet propre de la philosophie la recherche des raisons intimes des êtres et de leurs causes dernières «*naturas et proprietates rerum*»: que dès lors, il ne peut la confondre avec la théologie dont la sphère enferme, d'après lui, les vérités totalement divines et les articles de foi, «*veritates proprie divinae — et articulos fidei expressos*».

Tout cela est très juste. Mais que l'on nous permette d'insister et de montrer comment Bacon cherche à établir cette thèse dans le développement de deux théories très significatives au point de vue qui nous occupe. Nous serons plus à même alors de porter un jugement définitif sur le sens des idées du philosophe anglais.

Les doctrines que nous visons ici sont celles de l'illumination spéciale de l'intelligence et le traditionnalisme ou théorie de la

---

[23]) *Opus Tert.*, p. 82.

[24]) *Opus Maj.* III, p. I, chap. XIII, XIV, XV.

révélation philosophique. Ces deux idées constituent deux nouveaux principes de réduction des sciences à la théologie. Elles ont une très grande importance dans la philosophie de Roger.

Ces doctrines sont encore d'inspiration augustinienne. C'est en effet au docteur Africain que recourt tout d'abord Roger Bacon.

Il nous rappelle la recommandation de l'évèque d'Hippone de reprendre aux philosophes anciens, comme à d'injustes possesseurs, les vérités contenues dans leurs écrits.[25]) Pourquoi ce conseil? ajoute-t-il, sinon parce que pour Augustin la philosophie appartient à la vérité divine. Ces trésors, les philosophes ne les ont pas découverts eux-mèmes; ils ont été mis à leur disposition par la Providence qui les avait partout répandus. De mème qu'Israël fuyant l'Egypte oppressive s'appropria les vases et les ornements d'or et d'argent de ses persécuteurs pour les employer à un plus noble usage, ainsi le chrétien ne doit pas hésiter à revendiquer pour le bien de la religion et de l'Evangile les préceptes moraux et autres vérités éparses dans les livres des Gentils.[26]) Tout cela pour Roger fait partie de la vérité totale révélée au monde à l'origine, renouvelée et complétée par le Christ, maître de toute science. Le devoir du chrétien est de poursuivre l'intégration complète de la vérité dans la sagesse totale. N'est-ce pas d'ailleurs ce que montre l'exemple des saints, tant de l'ancien que du nouveau testament? N'est-ce pas aussi dans ce but que Moyse et Daniel se sont fait instruire dans la sagesse des Egyptiens et des Chaldéens? Dans la construction du temple qui symbolise l'Eglise et l'édifice de la sagesse totale, Salomon et ses serviteurs représentent le Christ, et Hiram avec les Phéniciens désignent la sagesse des nations. C'est de leurs efforts combinés que doit sortir le temple de Dieu, c. à. d. l'Eglise fondée sur la sagesse apostolique et sur celle des philosophes. Moyse et les prophètes n'ont pas hésité à puiser dans des sources profanes pour la composition de leurs écrits. S. Paul, S. Jérôme, Denys et les autres sages n'ont pas redouté non plus de revendiquer pour eux-mèmes et pour le Christ les vérités possédées par

[25]) S. Augustin. De Doctrina christiana III, XL.
[26]) *Op. Maj.* III, p. 39, 40.

les infidèles.[27]) Pourquoi, encore une fois? Parce que, comme le répète Bacon après S. Augustin, toute vérité, où qu'elle se trouve, est au Christ. C'est, en second lieu, que les vérités possédées par les anciens philosophes sont le résultat d'une illumination spéciale de Dieu. Car, encore qu'on puisse les leur attribuer d'une certaine façon, ils n'ont pu les connaître que sous l'influence première de la lumière divine, de cette lumière qui illumine tout homme venant en ce monde.[28]) C'est en effet par participation à la raison universelle qui est Dieu, que toute intelligence arrive à la certitude de la vérité.

Cette doctrine de l'illumination spéciale de l'intellect humain par Dieu est capitale dans l'idéologie du docteur franciscain. Mais son examen ne rentre pas dans le cadre du présent travail. Aussi nous bornons-nous à l'enrégistrer ici à raison de l'importance que Bacon lui prête pour rattacher la philosophie à la théologie. Qu'on nous permette de citer ses paroles: Causae autem quare sancti affirmant quod quaerimus . . . possunt assignari. Primo quidem propter hoc quod ubicumque veritas invenitur, Christi judicatur, secundum sententiam et auctoritatem Augustini . . .; *secundo, quamvis aliquo modo veritas philosophiae dicatur esse eorum, ad hanc tamen habendam primo lux divina influxit in animos eorum, et eosdem superillustravit. Illuminat enim omnem hominem venientem in hunc mundum.* Et plus loin, il ajoute: «*Cum igitur Deus illuminaverit animas eorum in percipiendis veritatibus philosophiae, manifestum est quod eorum labor non est alienus a sapientia divina.*»[29]) Voilà la raison, chez Bacon, du maintien de cette vieille doctrine de *l'illuminatio specialis*, dont les anciens docteurs scolastiques et encore de nos jours de nombreux historiens attribuent la paternité à S. Augustin.[30])

[27]) Ibidem, p. 40.

[28]) Ibidem, p. 44, c. v. — Brewer, *Opus Tert.*, p. 74.

[29]) *Op. Maj.* III, p. 45.

[30]) Bien à tort cependant. Ces auteurs, parmi lesquels le P. Portalié (*Dictionnaire de théologie catholique, art. S. Aug. col. 2334, no. 2°*) ont confondu cette théorie avec celle de l'exemplarisme, où il s'agit, non de l'origine, mais des fondements critériologiques de la connaissance. Au cours de l'exercice 1905—1906 du séminaire d'histoire de philosophie médiévale, sous la direction

Mais il y a plus. Suivant notre docteur, Dieu ne prête pas seulement le concours spécial d'une influence illuminatrice, associée à l'activité propre de l'intelligence, dans la perception des vérités *rationnelles;* il est encore le principe, la source même de ces vérités, en tant qu'il les a communiquées à l'origine dans une révélation.

Ce n'est pas tant à leur propre raison qu'à la tradition orale ou écrite, par laquelle leur arrivaient les trésors de cette révélation primitive, que les philosophes sont redevables de leur science. Ainsi l'atteste, dit Roger, l'autorité de l'Ecriture. Ainsi l'ont expressément déclaré Augustin et les philosophes eux-mêmes, comme Platon, Aristote, Cicéron.[31])

Notre docteur unit volontiers ces deux thèses: celle de l'illustration de l'intelligence par la lumière incréée et celle de la révélation philosophique. Ces deux idées jouent dans sa synthèse doctrinale un rôle à peu près identique: ramener les sciences à la théologie: « *Quia sapientia philosophiae est tota revelata a Deo et data philosophis, et Ipse est qui illuminat animas hominum in omni sapientia.*»[32]) Elles ont de plus une portée critériologique, car elles sont les deux bases de la certitude. Il faut bien se garder toutefois de les identifier. La première théorie est avant tout une réponse au difficile problème de l'intellection. Sa place est plutôt en psychologie. La seconde est un des critères de la connaissance certaine.

A tous ces titres, nous croyons intéressant de donner ici une attention spéciale aux théories traditionnalistes du maître

---

de M. de Wulf, professeur à l'université de Louvain, on s'est attaché spécialement à éclaircir ce problème historique par une étude attentive de S. Augustin. La conclusion de ces travaux a été que les textes sur lesquels on se base généralement pour attribuer au docteur d'Hippone la théorie de l'illustration spéciale, rapprochés des idées d'Augustin sur l'origine de la connaissance, doivent s'entendre en ce sens que Dieu est, soit la cause efficiente de nos connaissances, soit le fondement dernier de leur certitude; et non pas dans un sens génétique, S. Augustin admettant les idées innées de Platon. Rapprochez les passages suivants: *Confessions:* c. 17, l. 7; c. VI, l. X: c. XVIII, 27, l. X: c. XX et XXI, l. X; c. XXII, l. XIII; *Epistola* 146; *soliloq.:* l. II, c. 18 et 19: l. I, c. 8; *De Trinit.:* l. XII, — XXIV et XXV; l. XII, — II; l. XIV, — 21.

[31]) *Op. Maj.* III, p. 49; Brewer, *Op. Tert.*, p. 70—71.

[32]) *Opus Tert.*, p. 74; *Op. Maj.* III, p. 54.

franciscain. Elles présentent d'ailleurs un intérêt rétrospectif pour l'histoire des idées au treizième siècle. Si elles ont trouvé quelqu'écho à cette époque — ce qui est fort peu probable — personne à coup sûr ne leur a donné autant d'importance et une si grande portée.

Par cette théorie Bacon cherche:

1° A asseoir les fondements de la certitude du savoir humain; 2° à prouver l'unité de la science en ramenant toutes nos connaissances à une source unique: 3° à démontrer par là même que la philosophie a pour objet essentiel l'exposé, la démonstration et la défense de la religion. Examinons brièvement ces trois points.

III.

1° La thèse est neuve, certes, et hardie. Roger ne se dissimule pas la difficulté de l'entreprise. Aucune question, dit-il, n'est d'une démonstration moins aisée. Sur elle repose tout entier l'édifice de la science humaine. Aucune ne soulève peut-être autant de doutes et ne prête autant le flanc à la critique. Aucune non plus n'exige une plus vaste érudition, des recherches plus approfondies. Jamais il n'y eut tant d'auteurs et de volumes à compulser.[33]) On a prétendu que, plus que personne au moyen-âge, le docteur admirable avait élargi le rôle de la raison. Certes, il faut reconnaitre qu'il lui a rendu un immense service en cherchant d'abord à l'émanciper de l'autorité indigne et fragile, comme il dit: que par sa méthode expérimentale, il a ouvert et agrandi de façon prestigieuse les horizons jusqu'alors bornés de la science; qu'il a été enfin l'inventeur de ce merveilleux instrument qui fait aujourd'hui sa puissance. Toutefois il faut bien avouer aussi que peu de philosophes ont suspecté davantage les forces de la raison spéculative. Non content de réduire d'inquiétante façon l'activité intellectuelle en la rendant solidaire d'un concours spécial qui fait de Dieu la cause efficiente de l'acte intellectif, il lui refuse presque le pouvoir de découvrir par elle-même les vérités d'ordre purement philosophique, et cherche à poser en dehors d'elle le

[33]) *Opus Maj.* Vol. III, p. 53.

critère de la certitude. On sait aussi avec quelle âpre amertume il s'élève contre l'ignorance humaine et en quelle piètre estime il tient la masse des philosophes. «*Homo totus est plenus ignorantia et errore ab ipsa nativitate, ita quod etiam cum pervenit ad annos discretionis et deberet uti ratione repugnat omni rationi, sicut brutum animal.*»[34]) Il en rejette la cause sur le péché originel. Cette fâcheuse disposition nous enlève dès lors toute spontanéité intellectuelle.

De là, pour lui, la nécessité d'un enseignement soit écrit, soit oral, si l'on veut arriver à quelque connaissance de la philosophie. Que chacun consulte son expérience personnelle. «*Quilibet potest per se experiri quod nihil primo ab homine invenitur quod sit de potestate philosophiae.*»[35]) L'homme est essentiellement un être enseigné, pour reprendre une expression de Lacordaire. Roger propose comme exemple à l'appui de sa thèse le problème des universaux. Question très simple, dit-il, et que Porphyre a exposée déjà d'une façon à peu près satisfaisante. Eh bien! Quel homme, si bien doué et appliqué qu'il fût, est jamais parvenu à la solution de ce problème, si ce n'est après un dur et patient labeur, et après avoir suivi attentivement les leçons des maîtres? Toute une vie consacrée à cette étude et à écouter l'enseignement des docteurs suffit à peine à nous en donner une connaissance suffisante. N'est ce pas ce que prouvent à l'évidence les solutions contradictoires que l'on donne encore aujourdhui à ce problème? Porphyre lui-même, au témoignage d'Avicenne, n'a pas été mieux avisé que les autres; il a ignoré le sixième universel et est tombé dans plusieurs erreurs. Si telle est l'ignorance des maîtres qui ont pâli sur les livres des philosophes, comment pourrions-nous parvenir sans livres et sans docteurs à la vérité des universaux? Et que prouve tout cela? sinon la nécessité d'une révélation primitive pour suppléer à la faiblesse native de la raison. Car, si l'on est obligé de reconnaitre la nécessité d'un enseignement écrit ou oral pour des questions aussi simples, aussi puériles, si l'on peut dire, — a for-

---

[34]) Brewer: Compendium studii philosophici, p. 405

[35]) *Opus Maj.* Vol. III, p. 50.

tiori devons-nous l'admettre pour les problèmes plus élevés de la philosophie![36])

Il y eut donc, selon Bacon, à l'origine de l'humanité une révélation tant philosophique que théologique. Les bénéficiaires en furent ceux-là mêmes auxquels Dieu confia la loi: les patriarches et les prophètes.[37]) Voila certes une théorie bien neuve pour le moyen-age et a laquelle Bacon s'attache avec opiniatreté. Partout dans ses ouvrages, dans l'Opus Majus, dans l'Opus Tertium, dans sa Metaphysica, il en fait remarquer l'extrême importance. «Et haec est valde notanda consideratio.»[38])

L'homme est donc incapable d'arriver par lui-même à la certitude complète de la vérité. En dernière analyse, cette certitude repose sur l'autorite de la révélation et de l'Ecriture, seules bases solides de l'édifice scientifique. «Eisdem personis data est philosophiae plenitudo quibus et lex Dei, scilicet sanctis patriarchis et prophetis a mundi principio. *Et non solum est necessarium propter articulum quod hic tractatur* (c. à d. la reduction de la philosophie à la théologie), *sed propter totum negotium sapientiae certificandum. Nam impossibile fuit homini ad magnalia scientiarum et artium devenire per se, sed oportet quod habuerit revelationem, qua probata nihil debet apud nos dubitari de arcanis sapientiae repertis apud auctores,* quamvis in illis fuerimus inexperti . . . . *Certificatio hujus rei . . . . est magnum fundamentum totius comprehensionis humanae.*»[39])

N'est-ce pas là un langage véritablement étonnant dans la bouche d'un homme qui fait habituellement si rude guerre à l'auto-

---

[36]) «. . . . Si ergo ignorantia horum est apud quemlibet, quamvis per totam vitam suam studeat in libris philosophorum, et licet doctores habeant solemnes, *multo magis quilibet homo ignorabit haec, et nunquam per se inveniret horum veritatem sine libris et doctoribus. Quapropter necesse horum veritatem esse a principio homini revelatam . . . . quapropter quilibet potest per se considerare quod revelatio necessaria est in hac parte*: et cum haec sint puerilia et minima, multo fortius erit hoc in tota sapientia philosophiae.» (*Opus Maj.* Vol. III, p. 50.)

[37]) Ibid. loc. cit.

[38]) Ibid. p. 53; — *Opus Tert.*, p. 70; R. Steele, Metaphysica fratris Rogeri Baconis, p. 38. *London*, 1905.

[39]) *Opus Maj.* loc. cit. p. 53; *Opus Tert.*, p. 83.

rité? Il ne faudrait pas s'imaginer cependant que la révélation soit le critère unique et exclusif de la vérité. Bacon est loin de méconnaitre la valeur du raisonnement et surtout de l'expérience. Mais ces critères internes et immédiats acquièrent une force nouvelle du fait que leurs conclusions s'accordent avec les données de l'Ecriture. Malgré l'extrême importance qu'il y attache, la révélation reste un critère surérogatoire; c'est une garantie nouvelle et supérieure de la certitude déjà scientifiquement acquise.

On est tout naturellement tenté de rapprocher cette doctrine des théories fidéistes modernes. Toutefois, remarquons bien que le traditionalisme du docteur franciscain n'a que des analogies lointaines avec celui d'un Bonald ou d'un Lamennais. Il y a évidemment quelques points de contact. Ainsi, ils sont à peu près d'accord quand il s'agit de confondre la raison individuelle. Pour Roger, cette faculté est tellement lésée par le péché originel que l'homme par lui-même ne pourrait arriver à une connaissance suffisante des choses nécessaires au salut. Mais cette impuissance n'est pas aussi radicale que semblent le faire croire certaines expressions un peu outrées chez notre docteur, porté par tempérament à l'exagération; elle est plutôt morale. La révélation et l'inspiration ne sont nécessaires à l'homme qu'en raison de *l'imperfection* humaine et parce que sans elles, il ne pourrait atteindre à la *plénitude* de la vérité, ni à une certitude suffisante.[40]) Et Bacon vise surtout ici les vérités surnaturelles de la révélation chretienne, qu'il regarde d'ailleurs comme le complément naturel de la révélation primitive et de la philosophie. Nous le verrons plus loin.

Même accord aussi entre Roger et les fidéistes modernes sur la nécessité d'une tradition orale ou écrite et d'une révélation primitive, garantie de la vérité. Seulement, remarquez que si de Bonald, par exemple, parle quelquefois de révélation, ce mot n'a pas le même sens chez lui que chez notre docteur. Cela signifie pour Bonald, il a soin d'en avertir, un enseignement que Dieu donne à tous les hommes, autant dire à la raison humaine.[41]) La foi

[40]) Voir R. Steele, Metaphysica, p. 36, 37, 38.

[41]) Cfr. Ch. Adam, La philosophie en France au XIXe siècle, p. 39. *Paris*. Alcan, 1904.

à la raison universelle, dépositaire infaillible des enseignements de la révélation est pour Bonald et Lamennais l'unique et suprême critère de la certitude. La foi précède la raison. Un disciple de Lamennais, l'illustre Gerbet, résume toute la doctrine traditionnaliste dans la formule suivante: «Le principe d'autorité ou de foi étant la certitude même, la raison de chacun ne peut exister que par l'adhésion à ce principe. Ce n'est pas la foi qui nait de la raison, c'est la raison qui nait de la foi.[42])

Cette foi d'ailleurs, fondement de la certitude, n'est pas autre chose qu'une croyance spontanée, naturelle du genre humain en de certains principes ou vérités universelles. C'est une manière de sens commun auquel on ramène toute la philosophie.

Bacon est beaucoup plus concret. D'abord, il ne connait pas cette raison universelle, cette croyance instinctive. La foi dont il parle n'est pas un sentiment vague; elle a pour objet une révélation contenue tout entière dans les livres inspirés. Est vrai tout ce qui est conforme à l'Ecriture. La révélation philosophique n'a pas été faite non plus à chaque homme, mais à quelques privilégiés les patriarches, les prophètes et quelques grands philosophes de l'antiquité comme Platon, Aristote; et même cette révélation leur a été mesurée d'après leur degré de pureté morale et d'après le mérite et la dignité de leur vie. Ensuite, Roger n'admet pas non plus ce nouveau «credo ut intelligam» renouvelé dans son expression des écoles théologiques du douzième siècle. Il ne pose pas l'acte de foi comme le premier dans l'ordre de la vie intellectuelle. La révélation doit être prouvée; pour être raisonnable, la foi doit être établie par les arguments de crédibilité.[43]) Ce n'est donc qu'après démonstration que la révélation devient la base de l'enseignement philosophique, un des fondements de la certitude. Elle n'en est pas le *motif*, mais une garantie: elle nous fournit dans l'Ecriture et dans la tradition des Sages une *règle* de la connaissance certaine. Est vrai tout ce qui est conforme à la vérité divinement révélée. «*Si aliqua est sapientia huic* (i. e. sacrae

[42]) Gerbet, Doctrines phil. sur la certitude, pag. 70. *Paris*, 1826.

[43]) «Qua probata (la révélation) nihil debet apud nos dubitari de arcanis sapientiae repertis apud auctores.» *Opus Maj.* vol. III, p. 53 et 76.

scripturae) *contraria, erit erronea.»* (Op. Maj., vol. III, P. II, c. I.) Elle laisse intacte la puissance foncière de l'intelligence à atteindre le vrai, bien que cette puissance soit considérablement amoindrie depuis la chûte. Le critère immédiat, interne, suprême, c'est la raison elle-même, illuminée par Dieu, intellect agent de nos âmes.

Bacon n'est donc pas un fidéiste au sens moderne du mot. Si sa philosophie peut s'apeler un système de philosophie religieuse, elle n'est certes pas une philosophie de la croyance.

2° En second lieu, ce traditionalisme démontre l'unité de la sagesse totale par la réunion de toutes les sciences dans un même principe. Toutes les connaissances humaines remontent par le canal de la tradition jusqu'à Dieu, source unique de toute sagesse et de toute philosophie.

Les anciens patriarches bénéficièrent les premiers de cette révélation. Dieu lui-même les instruisit non seulement dans la loi divine, mais encore dans toutes les parties de la philosophie. C'est d'eux que les Hindous, les Grecs et les Latins reçurent leur science. Les premiers philosophes furent les Chaldéens, instruits par Noé et par Sem, esprit particulièrement distingué. Abraham communiqua sa science aux Egyptiens. Ces derniers fondèrent les premières institutions scolastiques.

Etablissant la suite de la tradition, Bacon fait une large et rapide esquisse de l'histoire de la philosophie. C'est une curieuse nomenclature. On y voit défiler Zoroastre; Isis, fille d'Inachus qui régna au temps de Jacob et d'Esaü; Minerve, déesse de la sagesse; Prométhée dont la merveilleuse science a tellement frappé l'imagination des poètes qu'ils lui ont attribué la puissance de façonner des hommes du limon; Atlas qui fut grand astrologue; Mercure-Hermès; le Trismégiste; Esculape et Apollon, médecins fameux; un autre Apollon, poète et philosophe, contemporain d'Hercule qui se brûla au temps de Jephté. A l'epoque de Gédéon, brilla Orphée; vinrent ensuite l'illustre Homère et l'historien Hésiode; puis Archiloque. Cela nous conduit à la fondation de Rome sous Romulus. Alors éclata Thalès de Milet, le premier des sept sages de la Grèce, fondateur de l'école ionique; Pythagore qui prit le nom d'ami de la sagesse ou de philosophe et fonda l'école italique dans

la presqu'île de ce nom. Thalès eut comme disciple Anaximandre, maitre d'Anaximène; puis vinrent successivement Anaxagore, Démocrite en enfin Socrate, au temps d'Esdras. Socrate fut appelé le père des philosophes parce qu'il eut pour disciples Platon et Aristote desquels découlent toutes les sectes philosophiques. Avec Platon, vécurent Hippocrate, Empédocle et Parménides. Platon fut longtemps le plus estimé des philosophes à cause de l'harmonie de ses doctrines avec les dogmes chrétiens. Il est probable qu'il a eu connaissance des livres de Jérémie. Mais tous ces sages furent éclipsés par le génie d'Aristote, précepteur d'Alexandre le Grand, et qui, au dire de Pline, composa mille ouvrages. Il purgea la philosophie des erreurs qui s'y étaient glissées par la négligence des hommes et aspira à lui donner la perfection qu'elle avait sous les anciens patriarches. Son œuvre resta inachevée, et c'est à nous maintenant de la compléter; car la philosophie doit progresser toujours, rien n'étant absolument parfait dans les œuvres humaines. Après Aristote la spéculation philosophique subit une longue éclipse jusqu'au moment où Avicenne et surtout Averroès, «homo solidae sapientiae», la remirent en honneur. Enfin, après les Arabes, les Latins eux-mêmes se sont ébranlés en prenant contact avec la physique et la métaphysique du Stagyrite récemment traduites par Michel Scot (1230).[44])

Ainsi, tous les philosophes infidèles, les poètes, les Sybilles, les amis de la sagesse sont postérieurs aux vrais et parfaits philosophes que furent les fils de Seth et de Noé, auxquels Dieu donna une longue vie pour leur permettre d'achever la philosophie et de la certifier par leur propre expérience. L'héritage intellectuel des Hébreux passa aux Grecs.[45])

Que suit-il de là? C'est que la philosophie révélée par Dieu avec la loi est nécessairement conforme à la sagesse divine ou théologie, puisqu'elles ont une commune source et un commun principe. L'on comprend aussi que la philosophie ne peut dès lors être que l'explication de la sagesse totale et parfaite contenue dans l'Ecriture. Et ainsi apparait l'unité de la science.[46])

---

[44]) *Opus Maj.* vol. III. c. IX, X, XI, XII, XII, XIV.

[45]) Ibid. p. 68.

[46]) Ibid. p. 53: et BREWER. Opus Tert. p. 82.

Il est inutile de relever les illusions historiques de Bacon. Elles sont communes à tout le moyen-âge. C'est en effet une croyance générale de cette époque que les philosophes païens avaient dû une bonne partie de leur savoir à leur commerce avec les livres d'inspiration biblique. On ne peut faire un grief à Roger de n'avoir pas été sur ce point mieux informé que ses contemporains. Ses sources furent les Pères, surtout S. Augustin, le «liber Historiarum» de Vincent de Beauvais qu'il eut en particulière estime, et une foule d'écrits apocryphes au nom d'Aristote, reçus partout de confiance.

3° Si la philosophie n'est que l'explication de la sagesse divine, si elle est une partie intégrante de la révélation faite à l'humanité, si le courant de la philosophie païenne prend sa source chez les anciens patriarches et les prophètes inspirés de Dieu, comme l'attestent — selon Bacon — Aristote, Avicenne, Albumasar et les grands philosophes, que faudra-t-il en conclure? La conclusion est évidente: c'est que la philosophie n'aura pas le droit de se constituer pour elle-même. Bien qu'elle ait ses principes propres — je veux dire qu'elle use de la raison et non de l'autorité — elle n'a point d'existence autonome. Nous ne pouvons que le répéter à la suite de notre docteur, la spéculation rationnelle est avant tout religieuse; elle a essentiellement pour objet la défense de la religion.

«Dieu, dit Roger, a révélé sa loi à ses saints et la philosophie pour l'intelligence de cette même loi, en vue de la démonstration évangélique, de l'extension et de la défense de la vérité chretienne.»[47]) «*Oportet igitur ut trahatur philosophiae potestas ad sacram veritatem quantum possumus, nam valor philosophiae aliter non lucescit*, quoniam philosophia secundum se considerata nullius utilitatis est.»[48]) Que le philosophe chrétien prenne donc conscience de son rôle en appliquant sa raison à la foi, en comblant par celle-ci les lacunes de la sagesse antique et en corrigeant les erreurs des anciens. Car, la science n'est point stationnaire, mais progressive. Les sages du paganisme eux-mêmes ont compris la mission religieuse de la philosophie. Vaincus par l'évidence de cette vérité, ils se sont efforcés,

---

[47]) Brewer, Opus Tert. p. 3. 4, 20, 80, 81, 83.

autant qu'ils l'ont pu, de ramener tout à Dieu.[49]) Lisez par exemple Avicenne, Farabi, Cicéron, Sénèque et Aristote. Vous retrouverez chez eux une foule de vérités religieuses et d'articles de foi. Et quoi d'étonnant à cela? puisque, postérieurs aux prophètes, ils ont pu avoir connaissance de leurs écrits inspirés et de leurs œuvres philosophiques. Car, suivant Bacon, l'activité littéraire des saints de l'ancien testament ne s'est pas bornée à la composition des livres sacrés sous l'inspiration d'en haut. Ils ont aussi achevé deux fois la philosophie, à laquelle ils ont mêlé, dans leurs ouvrages profanes, des vérités théologiques relevant toutefois de la raison; et ce, dans le but de réaliser la synthèse totale de la science nécessaire pour conduire l'homme à sa destinée.[50])

Roger trouve encore une confirmation de cette manière de voir dans les prophéties des Sybilles touchant le Christ, l'Eglise et la vie future. Or, si de pauvres petites femmes, »*mulierculae fragiles*«, ont eu de ces visions prophétiques, faudra-t-il refuser ce privilège à des hommes aussi dignes et aussi sages qu'un Pythagore, un Socrate, un Platon, un Aristote? Ne peut-on croire raisonnablement que tous ces fervents disciples de la sagesse ont été, eux aussi, favorisés de lumières speciales et d'une révélation divine lorsqu'ils ont écrit de si belles choses sur Dieu et le salut? Et cela peut-être plus encore pour nous, chrétiens, que pour leur propre intérêt.[51])

Enfin une dernière preuve de cette thèse se trouve dans la métaphysique elle-même. La plus universelle des sciences par son objet, elle nous démontre en effet la nécessité d'une science supérieure à la philosophie, — laquelle science doit nous conduire a la connaissance d'un ordre de vérités inaccessibles à la raison et qui est pour nous d'une importance capitale. Cette science nouvelle et supérieure, à laquelle aboutissent les conclusions de la métaphysique, c'est la théologie parfaite qui a pour objet les choses purement divines. « *Et propter hoc devenit philosophia ad inveniendum scientiam altiorem, et probat quod debet esse. . . . et haec scientia*

---

[48]) Opus Maj. III. p. 53, 68, 69: Steele, Metaph. p. 6.

[49]) Opus Maj. III, p. 70.

[50]) Ibid. p. 70, 71, 72.

[51]) Opus Tert. c. XXIV, p. 80 et 81: — Opus Maj. III, c. XVII.

est tota divina, quam theologiam perfectam vocant philosophi, et ideo philosophia elevat se ad scientiam divinorum.» (Opus Maj. Vol. III, c. XVIII, p. 75.)

Ainsi, arrivée au terme de ses recherches et constatant son impuissance à assurer à l'homme la possession des vérités surnaturelles nécessaires au salut, la métaphysique s'en remet de ce soin à la théologie. Dès ce moment, nous pénétrons dans une sphère nouvelle, où les principes rationnels font place à des procédés nouveaux. La foi se substitue à la raison; l'autorité au raisonnement. «*Articuli vero fidei sunt principia propria theologiae.*»[52]) C'est ici seulement que s'opère la démarcation entre le domaine de la spéculation rationnelle et celui de la théologie, c'est à dire. l'explication scientifique des dogmes chrétiens.

Il semble bien que Bacon n'ait jamais distingué entre la philosophie et ce que nous appelons aujourdhui l'Apologétique. Pour lui en effet la démonstration catholique rentre encore dans la philosophie. A un certain moment néanmoins, Bacon parait se rendre compte que cet objet ressortit plutôt de la théologie, car, il dit: «*et ideo secundum veritatem hujusmodi* (c. à. d. les preuves de la religion. les préambules de la foi) *sunt theologica.*» Mais il s'empresse aussitôt d'ajouter: «*nihilominus tamen sunt philosophica, sed propter theologiam.*» (Opus Maj. III, c. XVIII, 76.) En somme, le dogme est pour notre docteur le dernier mot de la philosophie, je dirais volontiers, la cause finale. Le mot du reste est de Bacon, et l'on peut affirmer sans crainte que telle est bien le fond de sa pensée. C'est le caractère dominateur de sa synthèse doctrinale et qui en fait un système de philosophie religieuse.[53])

---

[52]) Opus Maj. loc. cit. p. 76.

[53]) Il vaut la peine d'insister sur ce point. Voici quelques passages très significatifs tirés de sa métaphysique: «Ex his potest in universali patere quod *tota philosophorum intentio principalis et finalis fuit circa divinam et angelorum cognicionem et cultum*, et morum honestatem et legum nobilitatem, cum contemptu bonorum istius vitae temporalis, ut pervenirent ad statum futurae beatitudinis.» (Steele, Metaph. p. 36.) Pour Bacon, du moment qu'une vérité quelconque rationnelle ou chrétienne se trouve dans les écrits des penseurs, cette vérité rentre par le fait même dans le domaine de la philosophie. Les idées théologiques communes aux fidèles et aux gentils sont dites mixtes, et

Nous passons sur la manière dont la philosophie s'acquitte de sa mission et les services qu'elle rend à la foi, d'après Bacon. Contentons-nous de signaler qu'on trouve dans l'Opus Majus et dans la Metaphysica les éléments d'une méthode complète d'apologétique. Bacon y montre en effet comment la philosophie fournit une base solide à la démonstration chrétienne et comment elle justifie les principes de la théologie. Ces idées sont très remarquables pour l'époque.

Résumons-nous. La synthèse de Roger Bacon est dominée par des preoccupations d'ordre religieux. Il poursuit avant tout le développement parallèle de la philosophie et de la théologie, ou mieux, l'intégration de toute vérité et de toute science dans la *sagesse totale*. A cet effet, il subordonne complètement la raison à la foi, non seulement en ce sens que la philosophie reconnait le dogme comme norme directrice, mais qu'elle lui est essentiellement ordonnée comme à sa fin suprême.

Le savant docteur conçoit dès lors la sagesse totale comme comprenant l'ensemble des spéculations sur le monde et sur Dieu,

le philosophe peut et doit s'en occuper sans se croire pour cela en rupture de ban avec la métaphysique et en délit de vagabondage sur les terres de la théologie, — cette vérité fut-elle d'ailleurs absolument surnaturelle. « Et propter hoc complens philosophiam per hujusmodi veritates non debet ideo dici theologicus, nec transcendere metas philosophiae; quoniam illa quae sunt communia philosophiae et theologiae potest secure tractare, et *ea quae communiter habent recipi a fidelibus et infidelibus. Et alia multa sunt praeter dicta philosophorum infidelium, quae tanquam propria infra limites philosophiae debet recte philosophans colligere, ubicumque ea invenit, et tanquam sua habet congregare.* » (*Opus Maj. III. p. 78.*) Et pour ne laisser aucun doute sur sa pensée, voici quelques unes de ces vérités, dites mixtes, connues des païens, et que le philosophe chrétien a le droit de revendiquer pour la philosophie: c'est d'abord la Trinité des trois personnes divines, enseignée par Platon (cf. Steele, *Metaph. p. 7.*); Avicenne et Ethicus nomment l'Esprit-Saint (*Ibid.*): c'est la conception miraculeuse d'une Vierge (*Ibidem. p. 9.*): c'est la résurrection et la félicité future (*Ibid. p. 14.*): c'est l'existence des anges (*Ibid. p. 6 et 77.*). Bref, presque toute la métaphysique de Bacon s'occupe spécialement de ces différents points, — qui appartiennent incontestablement au dogme seul, — comme ressortissant de la philosophie, et pour l'unique motif que des incroyants en auraient eu connaissance. Et cela toujours dans le but avoué de préparer les voies à la religion chrétienne dans l'esprit des non-croyants. La philosophie de Bacon ne serait donc au fond qu'une méthode générale d'apologétique religieuse.

cause première, ainsi que la science des relations qui nous unissent à lui et des règles morales qui président à la conduite de la vie. Toute cette vaste synthèse est la mise en œuvre de l'héritage intellectuel des générations passées, augmenté des trésors surnaturels de la doctrine du Christ et de l'Eglise. Elle comprend d'abord la philosophie spéculative. Celle-ci est ordonnée à la morale comme à sa fin. (Il s'agit jusqu'ici de la philosophie du paganisme.) A cette sagesse antique, incomplète et fragmentaire, vient s'ajouter le stock des vérités dogmatiques et morales fournies par la révélation du Christ. «*Praeterea tota philosophia speculativa ordinatur in finem suum qui est philosophia moralis . . . Sic igitur se habent duae partes sapientiae apud infideles philosophos; sed apud christianos philosophantes scientia moralis propria et perfecta est theologia, quae super majorem philosophiam infidelium addit legem Christi et veritates quae sunt proprie divinae.*»[54]) Formant corps avec le legs philosophique de l'antiquité, la philosophie chrétienne compose ce que Roger appelle la philosophie parfaite. Au dessus d'elle règne en souveraine la théologie proprement dite, ayant pour objet les vérités totalement divines inaccessibles à la raison. «Ergo speculatio christianorum praecedens legem suam debet super speculationem alterius legis addere ea quae valent ad legem Christi docendam et probandam, *ut consurgat una speculatio completa, cujus initium erit philosophia speculativa philosophorum infidelium; et complementum ejus erit superinductum theologiae . . . Et ideo philosophia completa apud christianos debet sapere multum de divinis plus quam apud philosophos infideles; et propter hoc christiani debent considerare philosophiam ac si modo esset de novo inventa.*»[55]) La théologie n'est donc que le complément en quelque sorte naturel de la philosophie, comme la révélation chrétienne est le prolongement de la révélation philosophique primitive. Philosophie et théologie ont même point de départ et même but; et ainsi toute science, toute vérité viennent s'unir et se fondre dans la plénitude harmonieuse de la sagesse totale révélée par Dieu à l'humanité.

---

[54]) Opus Maj. III, c. XIX. p. 76.

[55]) A lire tout le chap. XIX de l'Opus Maj. III.

IV.

Cette théorie synthétise et résume les tendances intellectuelles de la première période scolastique. Elle est pour ainsi dire la quintessence de l'esprit augustinien. La position de Bacon vis-à-vis de la philosophie est absolument la même que celle de S. Augustin, pour qui la philosophie n'était pas autre chose en effet que l'amour et l'étude de la sagesse, une aspiration ardente vers Dieu, principe et fin de toutes choses,[56]) une union de la créature avec son créateur. Il n'est peut-être pas une seule idée dans tout ce chapitre que Roger n'ait empruntée à l'évêque d'Hippone. Selon Augustin aussi, la vraie philosophie ne se trouve que dans le christianisme;[57]) toute vérité est contenue dans l'Ecriture;[58]) si les anciens philosophes sont parfois arrivés à la vérité ou du moins à des vérités, c'est que la philosophie est un don de Dieu.[59]) Roger lui emprunte également l'idée de la révélation primitive et de l'Illumination spéciale (du moins, il a cru pouvoir l'interpréter ainsi) dont il fait le pivot de son système et qui lui servent si bien à ramener toutes les vérités à la sagesse divine. Enfin, pour S. Augustin, à mesure qu'il avance dans sa carrière, la philosophie devient de plus en plus l'étude de la religion. Cette doctrine offre également une analogie frappante avec le caractère général de la synthèse néoplatonicienne. En effet, Plotin, écrit Amelineau, ne voulut obtenir autre chose, en développant d'une manière originale et neuve la philosophie qu'il prétendait avoir puisée dans Platon, que le rétablissement d'un culte plus idéal de la divinité.[60])

On parle beaucoup aujourd'hui de l'influence du néoplatonisme sur la philosophie scolastique. Cette influence est certainement plus considérable qu'on ne l'a généralement reconnu jusqu'ici.[61]) Elle est visible chez Bacon dans toute sa théorie des rapports de la

---

[56]) S. *Aug.*, De ordine II, V—16.

[57]) S. *Aug.*, De Beata Vita, I, 1: — contra Julian. Pelag. IV. 14, 72.

[58]) Item, De doct. christ. lib. II, LXIII.

[59]) *Aug.*, De civitate Dei, XXII, 22.

[60]) Amelineau, *Le Gnosticisme* p. 63.

[61]) Voyez: Grandgeorges, *Saint Aug. et le Neoplatonisme.* Introd. Paris, Leroux, 1896.

philosophie et de la théologie. Mais sans aller jusqu'à soutenir avec F. Picavet que Plotin est le véritable maitre de la scolastique.[62]) on peut dire cependant qu'il en est un des inspirateurs — peut-être même le principal pour la première période — par l'action qu'il exerça sur S. Augustin dont l'esprit pénètre profondément tout le moyen-âge. Mais l'influence d'Augustin, prépondérante et presqu'exclusive jusqu'au début du treizième siècle, cesse de l'être à la révélation de l'encyclopédie aristotélique qui opère une révolution radicale dans les idées et imprime au mouvement intellectuel une direction nouvelle et décisive pour la philosophie. L'autorité d'Augustin reste encore considérable, et en théologie elle demeure prépondérante. Mais en réalité, c'est le fondateur du Lycée qui prend désormais la direction effective des intelligences et s'impose partout de haute lutte. C'est le maitre incontesté et universellement écouté. Son autorité devient telle, que l'Eglise, après avoir vainement cherché à enrayer le mouvement péripatéticien, à cause du danger que créait pour l'orthodoxie religieuse l'interprétation averroïste du Stagyrite, — une fois ce danger écarté par l'interprétation nouvelle d'Albert le Grand et de S. Thomas, — finit par le reconnaitre comme le repésentant officiel de sa philosophie.

Bacon lui-même le proclame le plus grand des philosophes et recherche constamment le couvert de son autorité, alors cependant que son maitre Augustin tient Aristote pour inférieur à Platon. En fait pourtant, malgré la haute estime qu'il professe pour le philosophe grec, Roger resta constamment étranger au véritable esprit aristotélicien et ne réussit à s'assimiler aucune des thèses fondamentales du système. Il n'en prit que la terminologie, se bornant pour le reste — et de très bonne foi d'ailleurs — à solliciter au besoin le texte du Stagyrite et à le plier dans un sens augustinien.

Cette attitude est surprenante à première vue chez un esprit aussi hardi et aussi révolutionnaire. Est-ce pour avoir le droit de parler haut et ferme, de se faire écouter sans éveiller de défiance

---

[62]) C'est la thèse développée dans *l'Esquisse d'une Histoire comparée des philosophies médiévales*, par F. Picavet. Paris, Alcan 1905. L'ouvrage en est actuellement à sa 2e édition.

au sujet de son orthodoxie quand il viendra magnifier les sciences dédaignées de son temps, bafouer l'autorité et crier sans se lasser jamais la nécessité d'une réforme scientifique? Peut-être bien. Mais Bacon est un convaincu: il est d'une franchise plutôt rude et d'un tempérament qui répugne à toute diplomatie. Ce qu'il veut surtout, c'est sauver la philosophie qu'il croit mise en péril par le souffle de l'esprit nouveau qui emporte les intelligences. Dans ce but, il veut l'unir indissolublement à la religion. Cependant, il ne faut pas oublier non plus l'influence de l'esprit d'Oxford qui s'était pour ainsi dire incarné dans Bacon. Il garda toute sa vie l'empreinte de la première éducation qu'il y avait reçue et qui avait pénétré si profondément en lui. Or, cette doctrine était aussi, au témoignage de Roger lui-même, celle de Robert Grossetête et d'Adam de Marisco pour lesquels il n'a cessé de professer la plus vive admiration. Et l'on sait que les maitres de l'école anglaise au XIIIe siècle joignaient à l'etude passionnée des mathématiques, des langues et des sciences naturelles, un attachement profond à l'ancienne direction philosophique. Le thomisme eut toutes les peines du monde à pénétrer dans ce milieu plutot réfractaire à l'esprit spéculatif et porté de tout temps aux recherches positives et utilitaires de la science.

V.

Au XIIIe siècle, les discussions philosophiques avaient pris une place prépondérante en théologie. C'est aussi contre cet abus que Bacon veut réagir. Il considère cet envahissement de la spéculation rationnelle dans la théologie comme attentatoire à la dignité de celle-ci et comme rompant en outre la hiérarchie des sciences. «*Unum* (peccatum) *est quod philosophia dominatur in usu theologiam. Sed in nulla facultate extranea debet dominari, et maxime hic ubi domina scientiarum reperitur.*» [63]) La plupart des thèses agitées par les théologiens dans les écoles sont d'ordre purement philosophique. Telles sont par exemple les questions concernant les corps célestes, la matière, l'être, le mouvement local, le temps, l'aevum, etc. Quant aux matières à proprement parler théologiques,

[63]) Brewer, Opus Minus p. 322.

comme la Trinité, l'Incarnation, les sacrements, on les résout par les autorités, les arguments et les distinctions philosophiques.[64]) Roger critique vivement ces procédés. Ce n'est pas toutefois qu'il soit hostile au mélange des matières de philosophie et de théologie, mais «*dummodo*, dit il, *sint propria philosophiae, vel communia ei et theologiae.*»[65])

On connait assez l'inexplicable fortune du «*Liber sententiarum*» au moyen-age, après qu'Alexandre de Halès eut rendu le mauvais service de le substituer dans les leçons au texte biblique. Cet exemple fut dès lors universellement suivi. Bacon fut loin de partager l'engouement de ses contemporains pour le Lombard. Il prend vivement à partie l'auteur de cette innovation qu'il dénonce avec raison comme funeste aux études de théologie. Les commentaires en effet devinrent de plus en plus la base de l'exégèse biblique. Bacon s'évertua vainement à bannir des écoles le «liber sententiarum», et à rendre l'enseignement scripturaire plus critiqueet plus scientifique en l'appuyant sur l'étude du texte original lui-même et sur la connaissance des langues orientales.[66]) Il rappela également les règles de l'exégèse déjà préconisées par S. Augustin, et si peu connues ou totalement ignorées de son temps.[67]) Hélas! la voix

---

[64]) Ibid. p. 323.

[65]) Opus Maj. III, p. 79; Opus Minus p. 323.

[66]) Opus Minus, 328, 329; Opus Maj. Vol. III, P. III, *De cognitione linguarum*, c. I et II.

[67]) Dans ce chapitre sur les sept péchés de la théologie, R. Bacon dénonce violemment la corruption de l'exemplaire parisien de la Bible «*qui depravat veritatem totius scripturae.*» Il rappelle en même temps les règles de critique textuelle formulées par S. Augustin *contra Faustum*: «*quod si discordia est in codicibus latinis, recurrendum est ad antiquos et plures. Nam antiqui praeponuntur novis et plures paucis* . . . Ergo exemplar parisiense debet cedere antiquis, tum ratione suae novitatis, tum ratione suae singularitatis . . .» Pour établir le sens des passages obscurs, il faut recourir à la langue de l'original. «*Recurrendum est ad linguam de qua translatus textus latinorum, ut videatur veritas in radice.*» Les franciscains et les dominicains avaient entrepris d'améliorer la traduction du texte parisien: mais, ignorant le grec et l'hébreu, n'ayant aucune direction, chacun corrigeait à sa guise. R. Bacon supplie le pape Clément IV d'intervenir pour mettre fin à cette anarchie scripturaire et de nommer une commission, composée d'hommes compétents, pour corriger le texte biblique. Car, dit Roger, si le texte est corrompu, il en résulte un sixième péché: c'est qu'on fausse

de Bacon ne fut pas entendue, et ce fut grand dommage. Jusqu'au dix-septième siècle, la théologie scolastique continua à s'enfoncer dans de stériles discussions métaphysiques et à ignorer systématiquement la science positive.[68] Si les conseils de l'exégète franciscain avaient été compris plus tôt, on aurait certainement évité une foule de difficultés qui surgissent aujourdhui entre les hommes de science et les théologiens.

---

nécessairement le sens littéral, et par suite, le sens spirituel. «Non potest intelligi sensus litteralis nisi per linguas alienas.» Cfr. Brewer, *Opus Minus*, p. p. 330, 331, 332, 333, 349.

[68]) Sur la méthode exégétique de R. Bacon, voir Whitefoord, *Bacon as an Interpreter of Holy Scripture* (Expositor, 1897, p. 349—360), et F. Picavet, *Deux directions de la théologie catholique au XIIIe siècle. Saint Thomas d'Aquin et Roger Bacon.* (Revue de l'histoire des religions, 1905, p. 172 et suiv.)

Je me trompe en disant que personne ne suivit les voies tracées par R. Bacon dans la critique biblique. Il faut faire une exception en faveur d'un autre franciscain, Nicolas de Lyre, dont le fameux commentaire littéral et la Bible «fit autorité aux XIV et XVe siècles. On appréciait sa clarté, son bon sens, sa sobriété, et surtout son érudition hébraique. La *Postilla litteralis* devint un manuel commode d'exégèse que l'on admira, que l'on utilisa, mais que l'on n'imita guère.» Voir H. Labrosse, *Recherches sur la vie et l'œuvre de Nicolas de Lire.* Toulouse, Privat. 1906.

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.



II.

Bericht über die deutsche Literatur der letzten Jahre zur vorkantischen deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts. II.

Von

Th. Elsenhans.

II.

Mehrere Abhandlungen sind einer der interessantesten Erscheinungen der Aufklärungszeit gewidmet, Ernst Platner, dem Denker mit dem Januskopf, dem rückwärts schauenden Leibnizianer, dessen Denken aber bereits von der Philosophie der Zukunft berührt wird. Zuerst

5. Paul Bergemann, Ernst Platner als Moralphilosoph und sein Verhältnis zur Kantischen Ethik. Dissertation, Halle a. S., Hofbuchdruckerei von C. A. Kämmerer & Co., 1891, 56 S.

In einem ersten Kapitel sucht der Verfasser zunächst den philosophischen Standpunkt Platners im allgemeinen zu kennzeichnen. Er schließt sich dabei im wesentlichen an das Urteil M. Heinzes (Leipz. Univ.-Programm, 1880) an, wonach Platner als „skeptischer Leibnizianer", und nicht als Skeptiker oder Leibnizianer allein, auch nicht als kritischer Skeptiker oder skeptischer Kritiker zu betrachten ist (S. 13). Das II. Kapitel schildert Platners ethischen Standpunkt, wie er ihn in dem 1782 erschienenen zweiten Bande der Philosophischen Aphorismen vertritt, als „subjektiven Eudämonismus", mit welchem er sich ganz entschieden den Aufklärungsmoralisten einreiht, deren eklektische Neigungen er auch teilt. Das III. Kapitel zeigt den durch Kants Einfluß bedingten vollständigen Umschwung in der Anschauungsweise Platners, wie er in der neuen

Ausgabe des zweiten Bandes der Philosophischen Aphorismen vom Jahre 1800 zutage tritt. Trotz der aphoristischen Form enthält dieser zweite Band jetzt ein vollständiges System der Moralphilosophie, und als Moralprinzip erscheint ein apriorisches Formalgesetz, dem aber ein „Inhalt“ gegeben wird, nämlich die „Glückseligkeit“, zwar nicht die selbsteigene, aber die der Welt, was der Verfasser mit einem wenig glücklichen Ausdruck „objektiven Eudämonismus“ nennt (S. 26). Das IV. Kapitel enthält einen Abriß des darauf gegründeten Systems der Moralphilosophie, und das V. eine Untersuchung des Verhältnisses der Platnerschen zur Kantischen Moralphilosophie, die nach des Verfassers Meinung Platners eigene Behauptung, daß er mit Kants Moralphilosophie in den Hauptsachen übereinstimme und nur in Nebendingen von ihm abweiche, als richtig bestätigt (S. 53).

Der Verfasser unterschätzt offenbar den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Kants formalem praktischem Gesetz und jeder Art von inhaltlicher, praktischer Regel. Auch die Erörterung anderer Punkte, z. B. des Verhältnisses zu den Engländern (S. 21 f.) ist teilweise wenig tief und der Eindruck der ganzen Schrift leidet unter einer gewissen Schwerfälligkeit der Darstellung und einer Überfülle von Zitaten. Von Einzelheiten sei bemerkt, daß Kant die Freiheit nicht auf das „Gewissen“ gründet (S. 49f.) sondern auf das damit keineswegs identische Bewußtsein des moralischen Gesetzes,[2]) und daß der Verfasser, wie es scheint, in seiner Darstellung Platners dessen „Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise“ (2 Bände, Leipzig 1772—1773, Neue Bearbeitung 1790) gar nicht berücksichtigt hat.

Hat die vorliegende Schrift in erster Linie die Moralphilosophie bearbeitet, so beschäftigt sich ausdrücklich mit dem Verhältnis

---

[2]) Eine allerdings häufige Verwechslung, die aber dadurch ausgeschlossen ist, daß das Gewissen nach Kant rein formal („formal“ gewissermaßen in einer zweiten Potenz im Verhältnis zum praktischen Gesetz) ist, d. h. sich nicht auf das „Wie“, sondern nur auf das „Ob“ der Beurteilung der Handlungen bezieht. Als Beleg dafür muß ich auf die meines Wissens erste vollständige Darstellung des Sachverhaltes im meiner Schrift „Wesen und Entstehung des Gewissens“ S. 28 ff. verweisen.

Platners zu Kant, sowohl bezüglich der Erkenntnistheorie wie der Moralphilosophie,

6. B. Seligkowitz, Ernst Platners wissenschaftliche Stellung zu Kant in Erkenntnistheorie und Moralphilosophie. Dissertation, Halle a. S., 1892, 32 S.

Der Verfasser bemüht sich besonders, die Wandlungen des Standpunktes in den drei Auflagen der Philosophischen Aphorismen, von denen die erste in zwei Bänden 1776 und 1782, die zweite, neu umgearbeitete Auflage in einem Bande 1784, die dritte in ganz neuer Ausarbeitung in zwei Bänden 1793 und 1800 erschienen ist, genau festzustellen. Während er in der ersten Auflage sich eng an Leibniz anschließt, steht die zweite schon unter dem Einfluß Kants. Da aber die Ausarbeitung der zweiten Auflage bereits fertig war, als die Kritik erschien, konnte er höchstens einige der wichtigsten Sätze derselben berücksichtigen (S. 14). Nicht mehr das wahre Wesen der Dinge an sich, das Objektive will er erforschen, sondern die Gründe unserer Vorstellungen von denselben. Auch erscheint die Einbildungskraft bereits als ein notwendiger Faktor der Wahrnehmung selbst, indem sie das uns durch die Sinne gelieferte Mannigfaltige der Empfindung durch Apprehension in ein Bild verwandelt (S. 14f.). Um so eingehender wird die Kritik in der dritten Auflage der Aphorismen berücksichtigt. Er ist dabei überzeugt, hinsichtlich des Zweckes der Kantischen Philosophie mit derselben vollständig übereinzustimmen, wendet sich aber energisch gegen die dogmatische Art, wie Kant seine Lehrsätze der Ästhetik und Analytik als unerschütterlich hinstelle und damit ein festes Lehrgebäude aufgeführt zu haben vorgebe. Dahin gehört auch die bereits Trendelenburgs „Lücke in Kants Beweis von der ausschließlichen Subjektivität des Raums und der Zeit“ enthaltende Frage: „Mit welchem größeren Rechte darf Kant bestimmen, was in den unbekannten Dingen nicht stattfindet, als Wolff, was in diesen ist? Die Unmöglichkeit von einem transzendentalen Objekte dieser Vorstellung vermag er doch auf keine Weise darzutun“ (S. 17f.). Platner gelangt so zu einem kritischen Skeptizismus ohne festes Resultat, der auch die Möglich-

keit offen läßt, über die Begrenzung des menschlichen Geistes etwa einmal hinausgehen zu können. Diese doppelte Stellung zu Kant zeigt sich auch in den vom Verfasser weiter dargestellten einzelnen Lehren der Platnerschen Erkenntnistheorie, z. B. einerseits in der zur ersten Auflage im Gegensatz stehenden, durch Kant bedingten Ablehnung angeborener Grundbegriffe, andererseits in der Polemik gegen Kants „willkürliche Spaltung des Erkenntnisvermögens“ in Sinnlichkeit und Verstand, welche — im Unterschied von Reinhold und Maimon — von der Unmöglichkeit einer Rezeptivität der Sinnlichkeit ausgeht. „Wenn die Sinnlichkeit ein bloß leidendes Vermögen ist, wie kann sie anschauen?“ (S. 21).

Schon Platner erkennt also den bei Kant nicht ausgeglichenen Widerspruch zwischen der Sinnlichkeit als Rezeptivität und der auf ihr beruhenden, aber zur Spontanität gehörigen synthetischen Funktion der Anschauung. Im ganzen ist er in seiner Polemik gegen Kant stark durch Schulze-Änesidemus beeinflußt, auf den er sich auch beruft. Diesen von dem Verfasser nur gelegentlich berührten Punkt, wie auch eine weitgehende Übereinstimmung mit Tetens betont besonders die Abhandlung von Arthur Wreschner über „Ernst Platners und Kants Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Änesidemus“ (Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik, herausg. von Falckenberg, Bd. 102 [1893], S. 1ff.). Unter den Nachwirkungen der Platnerschen Philosophie ist besonders ihr Einfluß auf Jakob Friedrich Fries zu erwähnen, auf dessen Darstellung in des Referenten Werk „Fries und Kant“ (Th. Elsenhans, „Fries und Kant“, I. Teil S. 18ff.) im Vorbeigehen hingewiesen sein möge.

Mit dem wichtigsten psychologischen Problem der Zeit, epochemachend zugleich für die Geschichte der Psychologie überhaupt, beschäftigt sich

7. Anton Palme. J. G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre. Dissertation, Berlin, 1905, 62 S.

Die Vorgeschichte der Lehre von den sogenannten drei Grundvermögen der Seele, wie sie von Kant aufgestellt und durch ihn zum Gemeingut der Wissenschaft wurde, ist noch nicht völlig

geklärt. Bald nennt man Tetens, bald Mendelssohn als denjenigen, der Kant hierin beeinflußt habe, bisweilen auch Sulzer. Die vorliegende Arbeit setzt sich zum Ziel, diese Behauptungen zu prüfen und die einschlägigen Verhältnisse darzulegen.

Zu diesem Zwecke wird zunächst eine Darstellung der Sulzerschen Psychologie unter besonderer Berücksichtigung der Vermögenslehre gegeben, wobei zuerst das Vorstellungsvermögen und dann die für die Hauptfrage wichtige Gruppe der emotionellen psychischen Vorgänge behandelt wird. Was die letzteren betrifft, so laufen nach dem Verfasser in Sulzers Schriften zwei Ansichten über die Gefühle vielfach nebeneinander her. „Die eine, häufigere, führt das Gefühl durchaus und unmittelbar auf die Vorstellungskraft zurück, erklärt es aus dem Wesen und den Eigenschaften dieser und setzt das Gefühl in Abhängigkeit von dem Inhalt der Vorstellungen; nach der zweiten steht das Gefühl im Gegensatz zum Vorstellen, das Vorstellen verursacht nur mittelbar das Fühlen, indem es durch gewisse Besonderheiten seines Verlaufes den Anlaß für das Einsetzen emotioneller Vorgänge darbietet, das Fühlen wird dem Vorstellen nicht subordiniert, sondern koordiniert" (S. 30). Die zweite, neue Auffassung des Gefühls, durch welche die rein intellektualistische Gefühlstheorie überwunden wird, macht sich zuerst in dem Aufsatze vom Jahre 1759 geltend, welcher den Titel trägt „Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes: daß der Mensch zuweilen nicht nur ohne Antrieb und ohne sichtbare Gründe, sondern selbst gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe urteilt und handelt", besonders aber in den „Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worin sich die Seele bei Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens zu empfinden, befindet". In der ersten dieser Abhandlungen knüpft Sulzer zwar an Leibniz an, geht aber darin über ihn hinaus, daß er das Gefühl nicht in der verworrenen Vorstellung einer Harmonie, einer Vollkommenheit oder sonst eines Begriffes bestehen läßt, sondern in der Verworrenheit einer Vorstellung nur den Anlaß sieht für die Betätigung des neuen selbständigen Gefühlsvermögens (S. 35). Die Begründung ist eine rein physiologische. Den vielen beim verworrenen Denken

gleichzeitig im Bewußtsein gegenwärtigen Vorstellungen, die von der Aufmerksamkeit nicht alle erhellt werden können, mithin dunkel sind, entsprechen viele durch sie erregte Nerven, und die Summe der Bewegungsgrößen in diesen Nerven wird dann so groß, daß der ganze Prozeß in dem Denkorgan nicht mehr Raum hat und daher auf das dem Gefühl und Willen reservierte Nervensystem überstrahlen muß. Aber auch dem Gefühl selbst wird eine charakteristische innere Eigenschaft zugeschrieben, durch welche es der Vorstellung gegenübertritt. Während das Objekt der Vorstellungen die verschiedenen Gegenstände der Außenwelt sind, ist das einzige Objekt des Gefühls das Ich. „Nicht den Gegenstand empfindet man, sondern sich selbst" (S. 39). Daß diese Verselbständigung der Gefühlsfunktion von Sulzer nicht konsequent festgehalten wurde und die anfängliche intellektualistische Theorie immer wieder nachwirkt, liegt teils an der Vieldeutigkeit des auch für das Gefühl gebrauchten Ausdruckes Empfindung, die eine dauernde reinliche Scheidung der intellektuellen und der emotionellen Vorgänge nicht durchführen ließ, teils an der Unzulänglichkeit der physiologischen Erklärung, welche der Spaltung der Gefühle in Lust und Unlust gegenüber versagte.

Der zweite Teil der Arbeit behandelt die Vermögenslehre bei Tetens und Mendelssohn. Der Verfasser kommt zu dem Resultat, daß weder das Tetenssche „Gefühl" noch Mendelssohns „Billigungstrieb" sich dazu eigneten, als dauernde Errungenschaft in die Psychologie eingeführt zu werden. Tetens fordert zwar eine Klassifikation der Vermögen, welche „das Resultat der genauesten Auflösung" sein soll, aber er geht dabei in alter Weise ausschließlich von der Erkenntniskraft aus, und er unterscheidet dann ein Vermögen der Seele, sich modifizieren zu lassen, Empfindlichkeit, Rezeptivität oder Modifikabilität, und ein Vermögen, solche in ihr gewirkte Veränderungen zu fühlen. Beides zusammen soll das Gefühl ausmachen. Die Seele aber hat außerdem ein „reizbares Vermögen, auf die empfangenen Modifikationen noch ferner zu wirken", und dem Gefühl als Rezeptivität wird die Aktivität der Seele entgegengesetzt, die sich teils als Vorstellungs- und Denkkraft, teils als Tätigkeitskraft im engeren Sinne, d. h. als Wille, äußert. Zu dieser wenig glück-

lichen Klassifikation kommt dann auch hier die Mehrdeutigkeit des Empfindungsbegriffes, die bei Tetens zugleich mit einer schon von Kant getadelten (Brief an M. Herz vom April 1778) Unsicherheit und Flüchtigkeit der Arbeitsweise zusammenhängt.

Was Mendelssohn betrifft, so steht er in seinen ersten Schriften auf durchaus Wolffischem Standpunkte. Die anerkannten Seelenvermögen sind Verstand und Wille.

In den Briefen über die Empfindungen (1755) ist nirgends, wie in den meisten geschichtlichen Darstellungen behauptet wird, von einer Mittelstellung des Gefühls oder von einer Dreiteilung der Seelenvermögen die Rede, und noch im Anhang zur dritten Auflage des Phädon (1769) heißt es: „Das Vermögen oder die Kraft, zu denken und zu wollen, nenne ich Seele" (S. 53). Die erste Äußerung Mendelssohns über die Dreiteilung der Vermögen findet sich in dem zwei kleine Oktavseiten umfassenden Fragment vom Juni 1776, das auf seine Zeitgenossen aber keinen Einfluß haben konnte, da es erst später in seinen gesammelten Werken abgedruckt wurde. Im wesentlichen finden sich dieselben Gedanken in den „Morgenstunden" wieder. Nur wird in dem Fragment das zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen liegende Vermögen „Empfindungsvermögen", in den Morgenstunden „Billigungsvermögen" genannt, wohl in dem richtigen Gefühl, daß sein Begriff von dem durch Sulzer entwickelten des „Empfindungsvermögens" abweiche. Während ihm nämlich bei Sulzer eine mehr passive psychische Funktion zukommt, versteht Mendelssohn darunter eine durchaus aktive psychische Funktion. Es ist aber Mendelssohn nicht gelungen, eine reinliche Scheidung dieses mittleren Vermögens nach beiden Seiten durchzuführen. Das Billigungsvermögen soll darin bestehen, daß wir streben. „die objektiven Eigenschaften der Dinge mit unseren Begriffen von Güte, Ordnung und Schönheit übereinstimmend zu machen", wobei also das Ziel eine Übereinstimmung von Erkenntniselementen bildet und ein von dem Begehrungsvermögen nicht zu trennendes „Streben" hereinspielt.

Aus dem Bisherigen zieht der Verfasser den Schluß, daß Kant in der Tat mit vollem Recht nicht Tetens oder Mendelssohn,

sondern dem von Sulzer ausgeprägten Empfindungsvermögen, dem Gefühl der Lust und Unlust, den Vorzug gegeben habe. Durch Kants Vermittlung habe dann Sulzers Gefühlsbegriff dauernd das Bürgerrecht in der Wissenschaft erworben (S. 56f.).

Zuletzt wird noch mit Beziehung auf Kant die Frage der rein zeitlichen Priorität der Dreivermögenslehre erörtert und neben der ersten bestimmten Äußerung Kants darüber in dem Briefe an Reinhold vom 28. Dezember 1787 auf frühere Andeutungen eines selbständigen Gefühlsvermögens hingewiesen. Nach dem Bericht Schlapps auf Grund einer Mitteilung Prof. Külpes aus unveröffentlichtem Material hätte Kant bereits 1775 vom Begehrungsvermögen als drittem Vermögen der Seele geredet.

Die Veröffentlichung der Vorlesungen in der Akademieausgabe wird zu der Frage wohl weiteres Material bringen. Zu dem Zitat aus der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ (1762): „Man hat es nämlich in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen: daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und daß beide ja nicht miteinander müssen verwechselt werden“, wäre noch besonders die Schlußbemerkung derselben Abhandlung hinzuzufügen, es sei noch allererst auszumachen, „ob lediglich das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl (der erste innere Grund des Begehrungsvermögens) die ersten Grundsätze dazu [nämlich zur praktischen Weltweisheit] entscheide“. Auch in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764) tritt die Selbständigkeit des Gefühls ganz unmißverständlich hervor, allerdings zugleich die Vermischung der Begriffe Gefühl und Empfindung, an deren Stelle dann erst in der Kritik der reinen Vernunft die scharfe Umgrenzung des Empfindungsbegriffes tritt. Bemerkenswert ist gleich der erste Satz jener Abhandlung: „Die verschiedenen Empfindungen des Vergnügens oder des Verdrusses beruhen nicht so sehr auf der Beschaffenheit der äußeren Dinge, die sie erregen, als auf das jedem Menschen eigene Gefühl, dadurch mit Lust oder Unlust gerührt zu werden“.

Man wird der Zurückhaltung des Verfassers hinsichtlich einer Beeinflussung Mendelssohns durch Kant (wenn er auch mit der

Bemerkung S. 58: „Die einzige Äußerung, die Kant von Mendelssohn berichtet, betrifft ein Purgiermittel“, die „Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele“ in der Kritik der reinen Vernunft übersehen zu haben scheint) zustimmen können. Fraglich aber ist, ob er nicht die Bedeutung und den Einfluß von Tetens unterschätzt hat. Bei allen Mängeln in der gegenseitigen Abgrenzung der Begriffe, die übrigens auch bei Kant ja keineswegs gehoben sind, zeigt sich die überlegene Schärfe seiner Analyse schon in dem Versuch einer Unterscheidung der Gefühle und Empfindungen, in welcher der Satz vorkommt: „Gefühle, den Empfindungen entgegengesetzt, sind solche, wo bloß eine Veränderung oder ein Eindruck in uns und auf uns gefühlt wird; ohne daß wir das Objekt durch diesen Eindruck erkennen, welches solche bewirkt hat“ (S. 49). Daß dieses Fühlen nicht, wie der Verfasser meint, in dem bloßen „Merken einer Veränderung in uns“ aufgeht, beweist die Äußerung von Tetens: „Was denn Fühlen oder Empfinden sei? Da gestehe ich sogleich mein Unvermögen, es erklären zu können. Es ist eine einfache Seelenäußerung, die ich nicht in noch feinere zu zerfasern weiß“ (Philos. Versuche I, 170). In der „Empfindsamkeit“ aber, deren systematische Einordnung Tetens Verlegenheit bereiten soll (S. 46), sieht er überhaupt kein psychisches „Vermögen“ der menschlichen Gattung, sondern ganz korrekt und auch unserm Sprachgebrauch entsprechend eine individuelle Eigentümlichkeit, einen bestimmten Grad der „Feinheit des Gefühls“, die „Aufgelegtheit zu angenehmen und unangenehmen Gemütsbewegungen“ (Philos. Versuche I, 625 f.).

Jedenfalls gebührt der umsichtigen Arbeit das Verdienst, die interessante Frage nach der Entstehung der „Dreivermögenslehre“, welche sich den bedeutenderen Denkern der Zeit gleichsam als eine geschichtliche Notwendigkeit aufdrängte und durch welche die deutsche Wissenschaft sich die theoretische Grundlage für das Verständnis der großen Schöpfungen der klassischen Epoche schuf einen tüchtigen Schritt weitergeführt zu haben.

III.

Berichte über Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der arabischen Philosophie. II.

Von

M. Horten (Bonn).

Die logischen Studien finden im Orient in hervorragendem Maße Beachtung. Seit dem Eindringen der griechischen Gedankenwelt in den Islam, besonders aber seit dem XIII. Jahrhundert, dem klassischen der Logik, bildet diese Wissenschaft den Weg, auf dem jeder Wissensdurstige seinen Geist zur Aufnahme der Philosophie vorbereiten soll. Die grundlegenden Werke auf diesem Gebiete, die Isagoge des Abhari 1264 †, das auf Anregung des schems ed-dîn. = Sonne der Religion, 1282 † von Kâtibî 1276 † verfaßte „Buch über die Grundgesetze der Logik“, die Schemsîje,[1]) und der Sullam. d. h. die Stufenleiter der Logik von Achdari 1534 † stellen also das für die Betätigung auf dem Gebiete der Philosophie vorausgesetzte geistige Niveau dar. Aus diesem Grunde sind jene Werke nicht nur historisch als Bildungsstand einer großen Kulturperiode, sondern auch als Schlüssel zum Verständnisse der arabischen Philosophie von Wert. Die Ideen sind die der aristotelischen Logik.

---

[1]) Die bereits vor 52 Jahren erschienene englische Übersetzung dieser Schrift ist in Europa wenig bekannt geworden. Sie wurde von A. Sprenger hergestellt und erschien als First Appendix to the Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Musalmans containing the Logic of the Arabiens in the original arabic with an english translation, Calcutta 1854, in: Bibliotheca Indica. Collection of Oriental Works published under the patronage of the Hon. Court of Directors of the East India Company and the superintendence of the triatic Society of Bengal Nr. 88.

Sie wird leicht faßlich dargestellt. Daher möge die Aufzählung der Werke genügen.

Hasan el-Qawisani, Kommentar zum Sullam des Achdari.[2]) Kairo 1322 = 1904, arab. Text.

Nach dem Vorworte des Herausgebers Omar Hosein el-Chaschschâb war el-Qawîsanî 1834 Rektor der Universität el-Azhar in Kairo als Nachfolger des bekannten Hassan el-ʿattar. Beide werden „Fürsten des Islam" genannt. „Sein Ruhm ist über jedes Lob erhaben, und mit Recht; denn er verfaßte inhaltreiche Schriften und hatte einzigartige Schüler", nämlich el-Baigûri 1861 †, Mustafa ed-Dahabî und Mohammed el-Bannânî. Er starb 1838. Auch das folgende Werk führt uns mitten in das moderne wissenschaftliche Leben des Islam:

Qassara, Glossen zu dem Kommentar des Bannânî über den Sullam des Achdari. Fez 1315 = 1897. Sehr unleserlicher Druck.

Bannani, Glossen zu dem Kommentar des Sanûsî zur Logik. Fez 1302 = 1885, arab. Text.

As-Sanûsî, gest. 1486, ist bekannt durch sein „Kompendium der Logik", s. Brockelmann, II. 251 sub VIII. Er selbst verfaßte zu seinem Buche einen Kommentar, der von dem Schüler des eben erwähnten Qawîsanî kommentiert wurde.

Hasan el-Magnisi, „Mugnî et tullâb", Kommentar zu Abharis Isagoge. Konstantinopel, 1310 = 1892. 4°, 66 u. 5 pag. mit dem Texte der Isagoge am Ende, fortlaufenden, reichen Erläuterungen zum Kommentare und türkischem Vorwort (arab. Text).

Mohammed el-Fauzi. Kommentar zum „mugnî et-tullâb" des Hasan el-Magnîsî. Konstantinopel, 1306 = 1889. 212 pag., arab. Text.

---

[2]) Es ist zu unterscheiden von den „Glossen" des Hasan ed-derwisch el-Qawîsanî 1795 † zum Sullam. S. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. II. 355, Nr. 1 ad g. Die folgenden Angaben bilden meistens eine Ergänzung zu letzterem Werke. Die ganze Summe der dort aufgezählten modernen Drucke zu registrieren, würde zu weit führen.

Mahmud Neschabe, Erklärung zum Kommentare des Fanârî zur Isagoge des Abhari, Konstantinopel, 1312 = 1894. 136 pag., arab. Text. Vgl. Brockelmann, op. cit. I. 465, sub 2. Der Sohn des Verfassers Abdellatîf Neschâbe besorgte die Drucklegung des vorliegenden Werkes. Häufige Randglossen begleiten den Text.

Ahmed es-Sidqi iben Ali el-Brusawi. Mîzân el-intizâm, Die Wege der richtigen Ordnung (der Gedanken). Kommentar zur Schemsije des Kâtibi. Konstantinopel, 1305 = 1888, arab. Text.

Ahmed widmete diesen Kommentar dem Sultan Abdul Hamîd bei Gelegenheit seiner Thronbesteigung am 31. August 1876. Von Ahmed Efendi wurde derselbe herausgegeben. Mit dem vorhergehenden ist er ein Zeugnis für die Bildungsbestrebungen in Konstantinopel.

Mohammed Beiram III. Kommentar zur Isagoge des Abharî. Kairo, 1302 = 1885. 4°, 24 pag., arab. Text.

Sa'd ed-din et-Taftazani, 1389 †. Kommentar zur Schemsîje, Konstantinopel 1312 = 1894. 4°, 194 pag., arab. Text. S. Lib. cit. I 466, Nr. 26 1 sub 3.

Qotb ed-din er-Razi et-tahtani, 1364 †. Erklärung der logischen Gesetze als Kommentar zur Schemsîje des Kâtibi.[3]) Konstantinopel 1302 = 1885. 4°, 190 S., arab. Text.

Nasif Iazigi, Über die Prinzipien der Logik. Beirût 1857. Kl. 8°, 48 pag., arab. Text.

Es ist ein Katechismus der Logik mit einem Repetitorium der logischen Regeln in naivster Form.

Ahmed el-Hadi el-Maqsudi, Die Wage der Gedanken. Kurzer Abriß der wichtigsten Gesetze der Logik. Kasan, 1903, S. 208, arab. Text.

Ein neuer Geist weht durch dieses Kompendium der Logik. Es werden in ihm nicht mehr die „klassischen" Schriften des

[3]) S. libcit. I, 466, Nr. 26 sub. 1, u. II, 209, Nr. 2 sub 4; dies identisch mit 7.

XIII. Jahrhunderts kommentiert, sondern die Logik wird nach eigener Auffassung dargestellt. Unter den „berühmten Logikern" werden auch europäische Philosophen aufgezählt, wie Bacon, Descartes, Locke, Leibniz, Kant, Hegel, Herbart, Mill und Bain. Als Einleitung zur Logik dient ihm die Darlegung einiger metaphysischer Begriffe: Ding, Sein, Nichtsein und die Modi des Seins, Substanz und Akzidenz usw. Es folgt die traditionelle Lehre über Begriff, Urteil und Schluß, die auch psychologisch erklärt werden. Den Schluß bildet eine Aufzählung aller Wissenschaften, die mit modern-europäischen Namen bezeichnet werden.

Muhammed Schefiq ibn Abdelqadir aus Tripolis, Das Buch der Einübung des in Taftazânîs „logischer Schulung" enthaltenen Stoffes. Ohne Jahr und Druckort. 97 S., arab. Text.

Taftazânî 1389 † verfaßte ein außerordentlich häufig kommentiertes und glossiertes Werk, das den Titel trägt: „Schulung in der Logik und der wissenschaftlichen Unterhaltung".[4]) Das vorliegende Buch gibt eine Paraphrase dieser Schrift, indem es den zu erklärenden Text in den Satzbau des Kommentars hineinzieht.

Abd es-salam el-Qawisani, Die Wage der Wissenschaften. Kairo 1322 = 1904. 8°, 58 S., arab. Text.

Für den Schulgebrauch bestimmt und sachlich kaum den geringsten Ansprüchen genügend ist dieser Katechismus der Logik. Das Büchlein ist insofern beachtenswert, als es ein Beitrag zur Psychologie des modernen Islams ist, soweit er sich in den Bahnen der Tradition hält. Der noch lebende Verfasser ist nicht zu verwechseln mit dem Kommentator des Sullam, Hasan el-Qawîsanî 1838 †.

Dieterici, Fr., Die Staatsleitung von Alfârâbî. Eine metaphysische und ethisch-politische Studie eines arabischen Philosophen. Aus dem Nachlasse des Geh. Regierungsrates Dr. F. Dieterici, herausgegeben mit einem Gedenkblatt von Dr. Paul Brönnle. Brill, Leiden 1904. LVI u. 91 S.

Es ist eine sehr dankenswerte Arbeit, die als das letzte Werk Dietericis uns hier geboten wird. In derselben wird in zwölf Stufen

---

[4]) S. op. cit. I, 215, Nr. 1.

(6+6) das System des ganzen Weltbildes entworfen: die Gottheit, die Geister- und Ideenwelt, der aktive Intellekt, die Weltseele, die Wesensform, die Idealmaterie. Auf diese sechs Stufen der Geisterwelt folgen die sechs Stufen der Körperwelt: die Sphären, der Mensch, das Tier, die Pflanze, die zusammengesetzten Körper und die Elemente. Das Prinzip der Einteilung dieser Stufenordnung ist nach neuplatonischem Vorbilde die immer zunehmende Immaterialität. Alfarabi bespricht die einzelnen Stufen des Weltalls und gelangt sodann zur Einteilung der Staaten. Wie der Mensch eine vernünftige, begehrliche und zornmütige Seele besitzt, so muß es auch Staaten geben, die von dem vernünftigen, begehrlichen oder zornmütigen Prinzipe regiert werden. Der Idealstaat ist ein solcher, der nicht nur durch die natürliche Vernunft, sondern auch durch die wahre Religion richtig geleitet ist.

Die Ausgabe des arabischen Textes steht noch zu erwarten. Die Vergleichung mit der von Dieterici nicht herangezogenen Leidener Handschrift 1002 ergab mir eine so große Abweichung in Übersetzung und Auffassung des Textes, daß eine neue Bearbeitung sich lohnen würde.

Der Herausgeber hat dem Verfasser auf den ersten 25 Seiten ein von warmer Begeisterung getragenes Nachwort gewidmet, in dem er die so wenig anerkannten Verdienste des Verstorbenen würdigt. Die ausführliche Einleitung gibt einen Überblick über die Entwicklung des griechischen Denkens als Einführung in das Verständnis der arabischen Philosophie.

Dr. Friedrich Dieterici, Der Musterstaat von Alfârâbî. Voran geht die Abhandlung über den Zusammenhang der arabischen und griechischen Philosophie. Brill, Leiden 1900. LXXIX und 136 S.

Die Staatsleitung und der Musterstaat sind zwei geistig durchaus verwandte Werke Fârâbîs. Das menschliche Leben als individuelles und als soziales muß sich eingliedern in die Harmonie des großen Weltalls. Daher gibt der Philosoph, der eine individuelle und soziale Ethik schreiben will, zunächst einen Überblick über die Welt und ihren Leiter, die Gottheit. In dieses Gesamt-

bild wird als die Krone der sublunarischen Schöpfung der Mensch eingegliedert.

Die ausgedehnte Einleitung stellt die bekannten Daten aus der griechischen Philosophie zusammen, die das Verständnis der arabischen vermitteln, und gibt zudem eine knappe Darstellung der letzteren bis auf Averroes. Die Übersetzung könnte in manchen Punkten klarer gefaßt sein und bietet an anderen Punkten Anlaß zu inhaltlichen Veränderungen.

Gazali, Der Prüfstein der Logik. Hrsg. von Abu Firâs en Nasâni aus Haleb und Mustafa el Qabbâni aus Damaskus. Erste Aufl. Kairo, ohne J. Arab. Text. 8°, 133 S.

Das Wissen wird erlangt durch Anwendung der richtigen Definition, des guten Syllogismus und durch die Vermeidung von Sophismen (S. 4). Daher hat die Logik die richtigen Begriffe und Syllogismen festzustellen. Die verschiedenen Arten und Methoden des Erkennens werden ebenfalls dargelegt. Diese Schrift Gazâlîs war bisher unbekannt. Ob sie echt ist, bleibt zu untersuchen.

Gazali, O Kind! Eine ethische Schrift, arab. Text mit türkischem Kommentar. Kasan 1905. 50 S., 4.

Der arabische Text ist vollständig vokalisiert und in den türkischen Kommentar verflochten. Durch v. Hammer-Purgstall, Wien 1838, ist ihr Inhalt bereits bekannt geworden.[5])

Gazali, Iksir i Hidajet.[6]) Eine Übersetzung der von Gazâlì in persischer Sprache geschriebenen mystischen Ethik in die Urduspräche, den verbreitetsten Dialekt des modernen Indiens, auch Hindostani genannt. Lucknow 1313 = 1895. 4 u. 4, 628 S.

Gazali, Die richtige Mitte im Glauben. Hrsg. von Mustafâ el-Qabbâni, el-Dimaschqî. Kairo 1320 = 1902. 8°, 115 S.

Den orthodoxen Glauben festzustellen, ist das Ziel dieser Schrift. Sie ist aus dem Grunde für die Geschichte der spekulativen Theologie im Islam wichtig, weil sie alle traditionellen Streitfragen und

[5]) S. lib. cit. I, 423, Nr. 32.

[6]) S. lib. cit. I, 422, Nr. 29.

die der orthodoxen Lehre entgegenstehenden Ansichten auseinandersetzt. In diesem Sinne wird das Wesen Gottes, seine Eigenschaften und Handlungen philosophisch behandelt und die Existenz einer übernatürlichen Offenbarung in der Person und Lehre Mohammeds nachgewiesen. In den Diskussionen verwendet G. das ganze System der philosophischen Metaphysik, und es wäre eine dankenswerte Aufgabe, seine Schriften auf ihren philosophischen Gehalt hin zu untersuchen. Es würde durch solche Untersuchungen im einzelnen nachgewiesen werden, daß durch G. die griechische Philosophie in die Theologie des Islam eingedrungen ist. Gazâli hat die Philosophie keineswegs vernichtet. Er selbst sagt über diese Schrift in seiner Belebung der Religionswissenschaften (cit. s. C. d. Vaux, Gazâlî S. 94). er habe in ihr für die Einsichtigen den Kalâm d. h. die philosophische Diskussion angewandt.

Gazali, Einleitung in die Wissenschaften. Kairo 1322 = 1904. Arab. Text. 8°, 80 S. Hrsg. von Mohammed Amîn el-Kutubi.

Unter den Wissenschaften sind die theologischen Disziplinen verstanden. Der Vorzug der Wissenschaft, die gute Absicht des Lernenden, der Unterschied der Theologen von den weltlichen Gelehrten, die Einteilung der Theologie, die Regeln des Disputierens und des Lehrens und Lernens werden besprochen. Die Schrift ist der Einleitung in die „Belebung der Religionswissenschaften“, dem Hauptwerke Gazâlîs, inhaltlich gleich.

Gazali, Das Buch der Philosophie über die Geschöpfe Gottes. Hrsg. von Mohammed Amin el-Hânigî und Mustafa el-Qabbâni el-Dimaschqî. 1321 = 1903. 8°, 64 S., arab. Text.

Gazâlî gibt uns in diesem Werke seine Kosmologie, einen Teil seines Systems, der wohl der am wenigsten bekannte sein dürfte. Er bespricht die Erschaffung des Himmels und der Erde, der Sonne, des Mondes und der Sterne, des Meeres, des Wassers, der Luft und des Feuers, sodann der des Menschen, der Vögel, der großen Tiere, der Insekten, der Fische und der Pflanzen. Alle Behauptungen sind mit Koransprüchen belegt und alle erwähnten Tatsachen der Natur teleologisch verwendet.[7])

[7]) S. lib. cit. I, 424, Nr. 43.

Gazali, Erklärung der erhabenen Namen Gottes. Kairo, ohne Jahr. 8°, 130 S., arab. Text.

Nach einer philosophischen Einleitung über das Wesen der Benennung werden die neunundneunzig Namen Gottes spekulativ erklärt und in Harmonie gebracht. S. 118—120 werden die Ansichten der Philosophen und Mutaziliten erwähnt. Das letzte Kapitel handelt über die Akzidenzien und Vollkommenheiten Gottes.[8])

Gazali, Der Erlöser vom Irrtume.[9]) Kairo 1309 = 1892. 8°. 34 S. (Sammelband), arab. Text.

Das Eindringen des Sophismus in die Wissenschaft muß zur Vorsicht vor einer falschen Weisheit warnen. Die philosophischen Schulen werden erwähnt, unter ihnen an erster Stelle die Dahriten. „Sie sind eine Schule der ältesten Philosophen und leugneten die Existenz eines Schöpfers und Leiters für das Weltall. Die Welt, so lehrten sie, ist von Ewigkeit und existiert durch sich selbst, nicht durch einen Schöpfer. Es herrscht ein anfangsloser Kreislauf im Entstehen und Vergehen, indem das Tier aus dem Samentropfen und wiederum der Samentropfen aus dem Tiere entsteht. So war es und so wird es immer sein.“ Nach diesen Materialisten werden die Naturwissenschaftler, die die Existenz Gottes nicht leugnen, und die Theologen[10]) genannt. Die Notwendigkeit einer Offenbarung wird philosophisch erwiesen. S. 26 werden persönliche Erlebnisse erzählt.

Gazali, Die Gläubigen sind von der Wissenschaft des Kalâm fernzuhalten.[11]) Kairo 1309 = 1892. 8°, 43 S. (Sammelband), arab. Text.

Die Abhandlung ist ethisch-religiösen Inhaltes und bezweckt, die Gläubigen zu überzeugen, daß man von Gott nur negative Aussagen aufstellen und nur durch Offenbarung von ihm etwas wissen

---

[8]) S. lib. cit. I., 421, Nr. 5.

[9]) Lib. cit. I, 4255, Nr. 57.

[10]) Durch diesen Ausdruck werden die Metaphysiker, also die eigentlichen Philosophen, bezeichnet. Der arabische Terminus „theologische Wissenschaft“ bezeichnet nach dem Vorbilde der Terminologie des Aristoteles die Metaphysik.

[11]) Lib. cit. I, 421, Nr. 11.

könne. Die Diskussion gegen heterodoxe Meinungen erweckt vielfach Zweifel an der „Wahrheit“.

Gazali, Das kurze Kompendium des Rechtes.[12]) 4, zwei Teile, 296 u. 296 S., arab. Text. Kairo 1317 = 1899.

Gazali, Die richtige Wage (des Glaubens und Handelns).[13]) Hrsg. von Mustafâ el Qabbâni aus Damaskus. 1. Aufl. Kairo 1318 = 1900, zweite ib. ohne Jahr. arab. Text. 112 S. klein 8°.

Diese theologisch-ethische Abhandlung hat nur das Interessante, daß sie logische Termini auf die Ethik überträgt. Es gibt eine größere, mittlere und kleinere Wage des religiösen Denkens und Handelns, so führt der Herausgeber in Fußnoten aus, wie in der Logik einen Terminus maior, medius und minor, von denen die Richtigkeit der Konklusion abhängt. In gleicher Weise ist von den Prinzipien des orthodoxen Denkens und Handelns der einzelne Gedanke und die einzelne Tat bestimmt. Dasselbe gilt auch von der Wage der „notwendigen Konsequenz“. Ein besonderes Kapitel will einen Beweis für die Wahrheit der islamischen Offenbarung bringen, der auf mystisches Erschauen des Göttlichen, nicht auf die Wunder des Propheten gegründet ist.

Gazali, Das Buch der Enthüllung der Herzen. Kairo 1323 = 1905, 8°, 451 S. arab. Text.

In 111 Kapiteln wird eine durchaus weltfremde Ethik auf Grund der koranischen Dogmen entwickelt. Sie würde einer christlichen Klostergemeinschaft keine Unehre bereiten. Der Untertitel besagt, daß das Werk eine verkürzte Ausgabe der größeren „Enthüllung der Herzen“ ist.

Gazali, die Unterscheidungslehren zwischen dem Islam und den anderen Religionen, mit einem Anhange über Predigt und Dogmen. Hrsg. v. Mustafâ el Qabbani aus Damaskus. Kairo 1319 = 1901, arab. Text, klein 8°. 91 S.

Gazâlî bemüht sich, die Definition des Unglaubens festzustellen. Die Ansichten der Ascharíten und Mutaziliten werden bei dieser

[12]) Lib. cit. I, 424, Nr. 50.

[13]) S. lib. cit. I, 422, Nr. 28.

Gelegenheit widerlegt, wie auch die der Brahmanen, Christen und Juden.

Le Baron Carra de Vaux, Gazali in: Les grands philosophes. Paris, Alcan VIII u. 320 S. 8°. 1902.

Anschließend an die Darstellung der Geschichte der Philosophie in dem 1900 erschienenen Bd. „Avicenne“ stellt der bekannte Verfasser hier in glänzender Darstellung und mit reicher, aus ersten Quellen geschöpfter Erudition die Geschichte der Theologie im Islam dar. Die älteste, innerarabische Richtung der Spekulation beschäftigte sich zunächst mit theologischen Fragen. Ebenso wie die Rechtswissenschaft ihre Prinzipien aufstellte, um die Entscheidung von Rechtsfragen auf ein wissenschaftliches Fundament zu stellen, suchte auch die Theologie Prinzipien aufzustellen, um die koranische Offenbarung mit den Forderungen der Vernunft in Einklang zu bringen. Die Entwicklung der Theologie ist also die Geschichte des Eindringens der Vernunft in die Auffassung der Dogmen. In diese Richtung tritt G. ein, indem er auf der einen Seite die Rechte der Vernunft verteidigt, auf der anderen ihre sogen. Übergriffe abwehrt. Das Lebenswerk G.s besteht darin, der muslimischen Theologie, so wie sie sich in den Systemen der orthodoxen Theologen seiner Zeit darstellte, mit der streng logischen Methode der Philosophen und einem großen Teile ihrer Gedankenwelt neues Leben einzuhauchen. Sein Werk ist also nicht die Vernichtung der Philosophie, sondern die Hinübernahme derselben in die muslimische Theologie. Ebenso wie Thomas von Aquin kritisiert er nur unwesentliche Punkte, die von seinem dogmatischen Standpunkte aus unannehmbar waren. S. 38 gibt C. d. Vaux zu, daß die Theologie und besonders die Moral G. der christlichen zum Verwechseln ähnlich sieht. Seine Mystik hat dasselbe Ziel wie „celle de nos saints chrétiens“. Sie gleicht dieser wie auch der christlichen Theologie des Mittelalters ferner in der philosophischen Denkweise, und daher hat C. d. Vaux recht, im vierten Kapitel die „philosophischen“ Ideen der Theologie Gs. zusammenzustellen. Wenn es zudem eine Tatsache ist, daß nach Gazâlî die Philosophen in viel größerer Anzahl aufgetreten sind und daß sie

noch viel freiere Lehren aufgestellt haben als vor ihm, dann ist es nicht richtig zu sagen, das Leben sei in den philosophischen Schulen nach G. erloschen. Nach G. beginnt erst der breite Strom der philosophischen Bestrebungen. Bei seiner Breite ist er aber nicht weniger tief. Die Philosophen vom XII. bis zum XVIII. Jahrhunderte[14]) haben die Gedanken Avicennas vollständig verstanden und frei über dieselben diskutiert. Dies beweisen sowohl die zahlreichen Kommentare als auch die selbständigen Werke über Metaphysik. Die philosophische Hochflut, die sich an das System Avicennas anschließt, geht so hoch, daß ein unbedeutender Autor des XV. Jahrhunderts, der Kommentator der Ringsteine Fârâbîs, sich veranlaßt sieht, ein Werk eigens zu dem Zwecke zu schreiben, um dem übermäßigen Ansehen Avicennas entgegenzutreten und dem bescheidenen Fârâbî sein gutes Recht zukommen zu lassen. Der Gang der Entwicklung ist also ein vollständiger Sieg der Philosophie auf der ganzen Linie des geistigen Kampfes. Nicht nur dringt die Philosophie in die Theologie ein, nicht nur gewinnt sie nach Gazâli noch an Ausdehnung und Bedeutung, auch in seiner Kritik der Philosophen hat G. unrecht behalten, „Die Vernichtung der Philosophen“ ist eine seltsame Schrift. Die in ihr den Philosophen beigelegten Ansichten sind vielfach den tatsächlichen Lehren derselben entgegengesetzt. Averroes hat dem „Vernichter der Philosophie“ dasselbe vorgeworfen, und auch C. d. Vaux bestätigt S. 60 diesen Vorwurf.[15]) Im Eifer für einen guten Zweck, die Verteidigung der koranischen Offenbarung, war ihm also dieses Mittel nicht bedenklich; oder man müßte annehmen, er wolle nur solche Lehren bekämpfen, die man eventuell aus den Grundsätzen der Philosophen hätte ableiten können. Die Philosophen hatten, was zunächst das Problem der Ewigkeit der Welt angeht, gelehrt: Gott ist tätig durch sein Denken; denn in ihm ist das Wollen identisch mit dem Erkennen; sonst müßte eine Vielheit in Gott entstehen. Das Denken betätigt sich und wirkt nun aber mit

[14]) So z. B. die Glossen zur Metaphysik Avicennas in Cod. Minutoli 229 (Berlin) aus dem Jahre 1672 (Isfahan).

[15]) Auch S. 64: Il nous semble que Gazali fausse d'une manière trop sensible la pensée des Philosophes.

mathematischer Notwendigkeit. Die Schöpfung vollzieht sich also notwendig und daher von Ewigkeit. Sie geschieht „in instante", hat also keinen durch die Zeit meßbaren Verlauf. Die Wirkung ist also gleichzeitig mit ihr, wie überhaupt jede Wirkung gleichzeitig ist mit ihrer Ursache. Die Welt ist also gleich ewig wie Gott, obwohl sie geschaffen ist. Es besteht folglich kein Widerspruch zwischen dem Geschaffensein und dem Anfangslossein, da es ein anfangloses Geschöpf geben kann, ja sogar geben muß, weil die Tätigkeit des Schaffens anfangslos ist. Gazâlì insinuiert nun den Philosophen die Lehre von einer ungeschaffenen, realen Materie! Ewigkeit verwechselt er mit Unerschaffensein. Lehre der Philosophen war: nichts Reales, Außergöttliches ist unerschaffen; die erste Materie aber ist ein non-ens, etwas Unreales. Ferner lehrt Avicenna und Farabi, daß Gott die materiellen Individua erkenne. „Kein Atom im Weltall entgeht ihm" (Avicenna Metaphysik VIII, Kapitel 6) und „Kein Blatt fällt vom Baum, ohne daß er es weiß" (Ringsteine Fârâbìs Nr. 10). Gazâlì unterschiebt dessenungeachtet den Philosophen die Lehre: Gott erkenne nur die Universalia! Ebensowenig lehren die Philosophen, die Offenbarung sei überflüssig. Die zehnte Abhandlung der Metaphysik Avicennas beschäftigt sich ganz mit dem Beweise des Gegenteils. Die Kritik, die G. am Kausalgesetze übt, ist höchst interessant. In der Außenwelt existieren nur zeitliche Aufeinanderfolgen von Erscheinungen. Daß die eine Wirkung, die andere Ursache sei, legen wir nach unserem subjektiven Denken hinein. Eine notwendige Verbindung zwischen beiden besteht in der Außenwelt nicht. Diese Kritik ist aber nicht systematisch von ihm ausgeführt und angewandt worden; denn in seiner Theologie schließt G. rationalistisch von der Wirkung auf die Ursache: die Welt hat die Charaktere einer Wirkung: folglich muß sie eine Ursache, die Gottheit haben. Ebensowenig konsequent ist es, wenn er das teleologische Argument ausführt und annimmt. Die Kritik Gazâlìs ist demnach eine Totgeburt und ein Kampf gegen nicht existierende Gegner. Es ist daher nicht zu verwundern, daß diese mit ungerechten Mitteln vorgehende Kampfesart keine Wirkung hervorgerufen hat. Die Philosophie ist über sie zur Tagesordnung weggeschritten. G. stellt das Prinzip auf: wer eine

ewige Zeit annimmt, kann keinen unbegrenzten Raum leugnen. Der Gedanke ist wohl der: wer eine ewige Zeit annimmt, muß auch die Möglichkeit einer anfangslosen, geradlinigen Bewegung zugeben. Diese aber setzt einen unendlichen Raum voraus. G. schmückt sich gelegentlich mit Aussprüchen der von ihm bekämpften Philosophen. Die Seite 71 zitierte Stelle ist den Ringsteinen Fârâbis Nr. 23 entlehnt. Die Lebensaufgabe G.s war es, der Offenbarung ihr ganzes Gebiet zu erhalten und keine Thesis als von der Vernunft beweisbar den Philosophen abzutreten. Er gelangt auf diesem Wege zu gelegentlichen Äußerungen der Verachtung der Philosophie, beweist aber seine eigenen Thesen nichtsdestoweniger mit philosophischen Gründen, wenn er sie auch, gleich den christlichen Theologen, hinter den Autoritätsbeweis stellt. Seine Lehre von der menschlichen Freiheit ist identisch mit der des Thomas von Aquin: der Wille Gottes determiniert von Ewigkeit her jede einzelne freie Handlung, und trotzdem ist sie vom Menschen frei gewollt und sein „Eigentum"; denn Gott determiniert von Ewigkeit, daß sie eine freie sein soll. Der Modus der Handlung, das „esse liberum" ist Objekt der göttlichen Vorherbestimmung. Die Philosophen hingegen lehrten eine Determination der menschlichen Handlung durch Ursachen der Natur. (Avicenna, Metaphysik X, Kapitel 1, und Fârâbi, Ringsteine Nr. 9.) Das moralisch Gute besteht nach G. in der richtigen Mitte zwischen den beiden Extremen, ein Einfluß der grieschischen Philosophie! Das Kapitel V ist ein Beweis dafür, daß die Philosophie nach G. nicht ausgestorben ist.[16]) Die spekulative Theologie hat als Philosophie zu gelten. Die Spekulationen über den Zustand zwischen dem Sein und dem Nichts wollen das Problem des Werdens lösen. Das Kapitel über die Moral ist reich an feinen Beobachtungen und zeigt, ein wie großes Feld der Geschichte der Philosophie noch fast unbearbeitet ist. Der letzte Teil enthält eine an geistvollen Ideen reiche Geschichte der Mystik im Islam. Das klassische Land der Mystik ist Indien. Von dort gelangte sie in das Christentum, den Neuplatonismus und vor allem in den Sufismus Persiens

[16]) Der Verfasser selbst gibt dies an vielen Stellen zu.

mit seinem Nirvana und Pantheismus. Neben diesem bestehen die beiden anderen Typen der muslimischen Mystik, der christlich-muslimischen und neuplatonisch-muslimischen.

Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900. S. 299. (Erschienen in der Sammlung: Les grands philosophes.)

Die philosophischen Systeme entwachsen der Religion und der herrschenden Weltauffassung. Diese ist also zunächst zu skizzieren. Das erste Kapitel des vorliegenden Werkes legt diese weiten Fundamente für das Verständnis der arabischen Philosophie, indem es die Gotteslehre des Koran auseinandersetzt. Die kosmologischen und psychologischen Anschauungen der Zeit wären nach demselben Grundsatze ebenfalls kurz zu skizzieren gewesen: die Bewegungen der Sphären, „die Wege“ der Planeten durch den „Gürtel“ der zwölf „Burgen“, die auf- und absteigende Bewegung des Weltalls, die Idee des Hervorgehens der Geschöpfe aus Gott, der die ihrer Rückkehr zu Gott parallel ist, die Verteilung der Elemente im Weltall: durch die Reibung der sich bewegenden Sphären entsteht an der Peripherie das Feuer (der Sterne). Was vom Feuer entfernt ist, muß kalt bleiben[17]) (die sublunarische Welt) usw. Unter den Eigenschaften Gottes übersieht die Darstellung die der Liebe und der Barmherzigkeit. Diese bildet neben der Einheit Gottes das Hauptcharakteristikum des muslimischen Gottesbegriffes. Sollte hierin nicht eine christlich-apologetische Tendenz des Verfassers liegen, nach der er nur den Gott der Christen als milde und liebevoll gelten lassen will? Die Prädestination (S. 13) ist keine ungerechte; denn sie bestimmt nicht irgend beliebige Menschen, sondern nur die Bösen zur Hölle. Freilich sind auch die bösen Werke prädestiniert. Sie ist also keine andere Vorherbestimmung als die des Apostels Paulus, Augustins und Thomas von Aquins. Es war bereits (ad S. 17) bekannt, daß der Koran die Freiheit des Menschen anerkennt (z. B. Grimme, Mohammed II, S. 106 ff.). Jedoch findet sich in den späteren Suren die Vorherbestimmung ausgesprochen. Ad S. 14: Es ist ein Zeugnis für die Innigkeit und

[17]) Vgl. Avicenna, Metaphysik IX, Kap. 5, Mitte.

individuelle Auffassung des religiösen Lebens, wenn im Islam eine große Anzahl von Sekten entstand. Diese können also nicht als für den Islam schädlich bezeichnet werden, da die Uniformität der Glaubensüberzeugungen kein Zeichen der Blüte religiösen Lebens ist. Abgesehen von diesen und ähnlichen spezifisch katholischen Beurteilungsweisen ad S. 18.: Die Mutaziliten bezeichneten mit adl = Gerechtigkeit nicht die freie Wahl, sondern sie nannten sich selbst ashâbul-adli, d. h. die Leute der Gerechtigkeit Gottes, indem sie zeigten, daß es eine Ungerechtigkeit von seiten Gottes wäre, wenn er die Sünden der Menschen vorherbestimmte und dieselben dann mit der ewigen Verdammnis bestrafe. Letzteres war Lehre der gleichzeitigen Theologen. Ad 19: Wasil argumentierte: Wer die Eigenschaften Gottes als Realitäten annimmt, die verschieden seien vom Wesen Gottes, kann dieselben nicht in das Wesen selbst hinein verlegen; denn dieses ist einfach. Er muß dieselben also folgerichtig als eine eigene Substanz außerhalb Gottes, also als einen zweiten Gott, anerkennen. Wenn Wâsil (ad S. 19, 7) den sündigen Muslim einen fâsik nennt, so bedeutet dies, daß er trotz seiner Sünden mit Gottes Barmherzigkeit die ewige Seligkeit erwerben könne. Ad 22, 17: Ist der Wille Gottes wesensgleich mit seinem Wissen, dann ist die Schöpfung ein intellektueller Prozeß der Gottheit, der nach Art der Emanation erfolgt. So ist die Lehre Fârâbis, Avicennas u. s. w. Die äußere Tätigkeit (ad S. 23, 1) des Willens ist dann wie jede Realität innerhalb des Weltganzen ein notwendiger Ausfluß aus der Gottheit, kann also nicht „frei“ sein für den Willensentschluß des Menschen. Die Idee, daß der Zustand der Ruhe die letzte Phase des Weltlaufes ist, gleicht buddhistischen Ideen. Ad 26: Es ist für den naturwissenschaftlichen Charakter des arabischen Denkens von Bedeutung, daß en-Nazzâm den Begriff des notwendig sich betätigenden Naturgesetzes gebildet hatte. Seine Lehre, die Akzidenzien seien Substanzen (S. 26, letzte Z.) wird von Avicenna und den Späteren widerlegt. Der Pantheismus Mamars (S. 29) weist auf Indien hin. Wenn die animalischen Betätigungen als „freie“ bezeichnet werden, so ist zwischen diesem „freien“, dem voluntarium, und dem liberum, der freien Wahl, zu unterscheiden. Der Begriff der Emanation (S. 30)

und der des aktiven Intellektes, dem die Wesensformen der Dinge entstammen, den Tomâma (um 830) bildete, ist neuplatonischen, der der Seelenwanderung buddhistischen Ursprungs. Die Lehre des ibn Djâhiz über den Koran (S. 32) ist für eine neuplatonisch denkende Philosophenschule nicht befremdend. Der Koran ist als intelligibler Körper in der Ideenwelt geschaffen, und daher vermag er sich in eine Substanz der sublunarischen Welt zu verwandeln. El-Hayât (S. 33) stellte die Lehre von der realen Verschiedenheit zwischen Wesenheit und Dasein auf, die die Voraussetzung für den Gottesbeweis aus der Zufälligkeit der Dinge ist.[18])

Der Verfasser beabsichtigt in seiner Darstellung die Entwicklung des theologischen Problems, d. h. der Harmonie zwischen Glauben und Wissen, im Islam zu geben (S. 80) und auch nachzuweisen, daß die antike und mittelalterliche Philosophie sich auf dem Boden der positiven Wissenschaften aufbaute (S. 182). Die Naturwissenschaften seien schuld an den Irrtümern der Philosophie, nicht diese an den Irrtümern jener. Abgesehen davon, daß man beide Disziplinen für das Altertum und Mittelalter nicht als selbständige Gebiete gegenüberstellen darf, weil die Naturwissenschaften einen Teil der Philosophie bildeten, fallen diese Thesen außerhalb des Rahmens der Geschichte. Die rein geschichtlichen Aufgaben treten dabei vielfach in den Hintergrund. Die logischen Gründe, die den Philosophen zur Aufstellung seiner Lehren zwingen und das System als ein einheitliches erscheinen lassen, und die historischen Vorbedingungen sucht man vielfach vergebens. Die Grundidee der arabischen Philosophie und Mystik ist die des sogenannten Kontingenzbeweises: alle außergöttlichen Dinge sind zufällig. Ihr Dasein ist real verschieden von ihrer Wesenheit, haftet ihr also nicht mit innerer Notwendigkeit an und muß ihr von einer äußeren Ursache verliehen werden. Aus der Gottheit strömt daher das „Dasein" unaufhörlich auf die an sich unwirklichen Weltdinge aus, sie erschaffend und erhaltend. Ferner: jedes geistige Wirken hat eine Emanation zur Folge. Die Lehre über die Sphärengeister ist nach diesem neuplatonischen Prinzipe nicht mehr unverständlich

---

[18]) Vgl. Alfârâbî, Ringsteine Nr. 1.

(S. 247). Der geistige Akt, der sich auf das geistige Objekt, Gott, richtet, wird selbst reiner Geist. Der Akt, der sich auf eine seelische Substanz oder einen weniger vollkommenen Geist richtet, wird selbst zur Seele. Der Akt, der die Potenz und Zufälligkeit erkennt, wird zu einen Potenziellen, d. h. zum Körper.

In gebührender Weise wird die geistige Freiheit der arabischen Denker gegenüber der philosophischen Tradition hervorgehoben. Sie haben nicht das Gefühl der geistigen Inferiorität im Vergleich zu den Griechen. „Die Philosophie, so führt Avicenna in der Metaphysik aus (VII, Kap. 3), hat, wie natürlich, bis zu unserer Zeit einen langen Entwicklungsgang durchgemacht, und daher erklären sich die zahlreichen Irrtümer, die die Griechen begangen haben". Die S. 194 ff. mit großer Klarheit dargelegte Diskussionen über das Leere, das unmöglich sein soll, haben allen Anschein, auf einem circulus vitiosus zu beruhen: wenn man als Raum nur den von einem Körper erfüllten Raum definiert, dann kann es selbstverständlich keinen leeren Raum geben. Die Definition des Raumes als die Oberfläche des Umgebenden, innerhalb deren der Körper sich befindet, kann nur von dem vollen Raume verstanden werden. Nach der Begriffsbestimmung des Raumes ist es also unmöglich, daß ein leerer Raum existiere. Die Psychologie Avicennas ist nicht so unklar, wie der Verfasser behauptet. Die Seele ist keine collection de facultés (S. 207), sondern eine unkörperliche Substanz, in der die Fähigkeiten als Qualitäten inhärieren. In der Erkenntnistheorie war es die Haupttendenz der arabischen Philosophen, zu zeigen, wie unser Denken ein vollkommenes und wahres sei, d. h. wie es die ganze Wirklichkeit des äußeren Objektes erfasse. Daher will auch die Lehre der äußeren und inneren Sinne darlegen, wie wir den ganzen Inhalt der äußeren Erscheinung eines Gegenstandes in uns aufnehmen und verarbeiten. Demnach sind der inneren Sinne fünf (nicht vier, S. 214): Alles, was mit den fünf äußeren Sinnen erfaßt wird, gestaltet der Gemeinsinn zu einem inneren Anschauungsbilde, und bewahrt die vorstellende Phantasie [19] (nicht la formative) gedächtnismäßig auf.

[19]) Dieselbe ist nicht in der ganzen cavité antérieure du cerveau, sondern nur in der hinteren Kammer derselben lokalisiert.

Alles, was von nicht-abstrakten Inhalten die äußeren Sinne nicht erfassen, nimmt die aestimativa (nicht l'opinion) wahr, und bewahrt das Gedächtnis auf, z. B. die „intentiones" der Freundschaft und Feindschaft. Die „Verbindung" und „Trennung", also die Assoziation und Dissoziation solcher auf individuelle Gegenstände gehenden Inhalte, führt unter Einfluß des Verstandes die cogitativa, ohne diesen Einfluß die kombinierende Phantasie aus. Daher ist nicht zu verwundern, daß die aestimativa „abstrakte" Inhalte wahrnimmt. Unter solchen werden eben nur individuelle, sinnlich nicht wahrnehmbare Inhalte verstanden, die, weil nicht universell, keine Objekte des denkenden Geistes sein können.

Die Seele erkennt die Universalien, indem sie dieselben aus den Einzeldingen abstrahiert (S. 224). Dieselben allgemeinen Begriffe werden ihr zugleich auch von dem aktiven Intellekte mitgeteilt. Der Widerspruch zwischen diesen beiden Lehren würde nur dann verschwinden, wenn der aktive Intellekt nur die Funktion hätte, die der Potenz nach erkennende Seele aktuell erkennend zu machen. Diese rein aktualisierende Tätigkeit ist jedoch nicht die Funktion des aktiven Intellektes, er ist vielmehr der „Verleiher der Erkenntnisformen." Nach den Ausführungen von S. 267 erkennt Gott die materiellen Individua. Dasselbe lehrt Avicenna in der Metaphysik VIII, Kap. 6. Man kann also nicht von dem Gotte Avicennas sagen, daß er nur eine Erkenntnis der Universalia habe. Die materiellen Einzeldinge sind ihrem ganzen Sein nach in den notwendig wirkenden Ursachen enthalten. In ihnen kann Gott sie daher auch voll und ganz erkennen. Objekt der Metaphysik sind nicht nur les êtres supraterrestres et Dieu, sondern die Prinzipien aller übrigen Wissenschaften. Sie schließt das menschliche Wissen ab, indem die Voraussetzungen aller übrigen Wissenschaften in ihr zu Problemen werden. Mit der Mystik Avicennas schließt dieses hervorragende Werk ab, indem es dadurch zugleich zur Philosophie Gazâlîs überleitet. Es bietet eine mit großem Verständnisse und vorzüglicher Klarheit geschriebene Geschichte der arabischen Philosophie bis 1037.

Dr. M. Horten, Das Buch der Genesung der Seele, eine philosophische Enzyklopädie Avicennas. II. Serie, Die Philosophie.

III. Gruppe und XIII. Teil: Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik übersetzt und erläutert. Halle a. d. Saale 1907. 1. Lieferung.

Unter dem mystischen Titel „Das Buch der Genesung der Seele“ verfaßte Avicenna seine für die Philosophie des muslimischen und christlichen Mittelalters grundlegende Darstellung des philosophischen Weltbildes. Es besteht aus vier „summae“. Die Summa logica gibt in acht Teilen und sehr eingehender Ausführung das gesamte logische Wissen Avicennas; die Summa naturalis behandelt ebenfalls in acht Teilen die Prinzipien der Naturkörper, das System des Weltgebäudes, das Entstehen und Vergehen in der Natur, das Wirken und Leiden der Elemente, die Meteorologie und Erdkunde, die Psychologie, bekannt unter dem Titel sextus liber naturalium, die Botanik und Zoologie. Die Summa mathematica stellt ein Kompendium der vier mathematischen Disziplinen dar: Geometrie und Astronomie, Arithmetik und Musik. Die Summa metaphysica schließt das Werk. Die Ausgabe beginnt mit dieser letzteren und wird in Lieferungen erscheinen. Die erste bringt Abhandl. I und II d. h. die Begriffsbestimmung der Metaphysik, die Lehre über das Seien und die modi des Seins, die Widerlegung der Skepsis und die Definition der Substanz, des Körpers, der ersten Materie und der Wesensform. Die Fußnoten der Übersetzung bringen sowohl Erklärungen als auch Paralleltexte aus Aristoteles und Thomas von Aquin. Neues bringen sodann die als Anhang erscheinenden Anmerkungen, die Einblicke in die philosophischen Ansichten fast aller Jahrhunderte nach Gazâli gestatten. Sie enthalten Auszüge aus Werken von Philosophen, die m. W. noch in keiner Geschichte der Philosophie erwähnt wurden, so z. B. aus Werken von Urmawi 1283 †, Taftazâni 1389 †, Sakkâkì 1229 †, Samarkandi 1291 †, Igi 1353 †, Dawâni 1501 †, Nasafi 1310 †, Mahbûbi 1346 † und vieler anderer. Ein größerer Prospekt des Unternehmens wurde im September 1906 durch die Buchhandlung R. Haupt in Halle a. d. Saale veröffentlicht.

T. I. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. Fromman, Stuttgart, 1901. 191 S.

Die abendländischen Darstellungen der Geschichte der arabischen Philosophie befinden sich meistenteils naturgemäß in Abhängigkeit von der Summe der in eine abendländische Sprache übersetzten Schriften arabischer Philosophen. Daher ist es hauptsächlich die mit Averroes endende griechisch-arabische Denkrichtung, die zur Darstellung gelangt. Diese bildet jedoch im Grunde nur eine kurze Phase im Geistesleben des Islam, und während Averroes sich mit der Auslegung des Aristoteles befaßte, den er im neuplatonischen Sinne verstand, war im Oriente, in Persien, die Entwicklung über diese die griechische Weisheit verstehende und aufnehmende Phase (Avicenna und Gazâlî) fortgeschritten und hatte, allerdings innerhalb neuplatonischer Denkweise sich bewegend, neue Systeme gezeitigt, deren Reihenfolge sich bis in die Neuzeit hinein fortsetzt. De Boer hat die Bedeutung dieser im Abendlande noch kaum bekannten philosophischen Bewegung angedeutet, indem er einem ihr angehörigen, bislang noch unbeachteten Denker, Ibn Haldûn, einige Seiten widmet und dadurch die traditionellen Schranken der Darstellungen der arabischen Philosophie durchbricht.

„Daß Gazâlî die Philosophie für alle Folgezeit vernichtet habe, ist eine oft wiederholte, aber ganz irrige Behauptung, die weder von geschichtlichem Wissen noch von Verständnis zeugt." S. 150. Diese nachgazâlîsche Philosophie darf aber nicht so niedrig bewertet werden, daß man sie „Ausgang der Philosophie" nennt. Mit dem XII. Jahrhundert beginnt erst der breite Strom der Philosophie, der bei seiner Breite nicht an Tiefe verliert. Nachdem durch Avicenna das griechische Denken der arabischen Kulturwelt verständlich gemacht war, ließ es sich nicht wieder zurückdämmen, sondern verfolgte gesetzmäßig seinen Weg. Das aristotelisch-plotinische System ist nun so beschaffen, daß es zu einer Neubildung von Systemen nicht anregt. Wer die Prinzipien anerkennt, muß auch den Konklusionen beipflichten. Die Prinzipien aber waren für die Zeit einer theologischen und zugleich naiven Naturbetrachtung evident. Die Reihe der Systeme konnte daher keine solche Vielfältigkeit zeigen, wie wir sie in der modernen Philosophie gewohnt sind. Wenn also die spätarabische Philosophie sich hauptsächlich im Kommentieren der älteren Werke betätigt, so ist dies durchaus nicht als

ein Verfall, sondern als eine notwendige Folgeerscheinung der philosophischen Denkart der Zeit anzusehen. Wesentlich neue Systeme hätten nur dadurch entstehen können, daß man die als selbstverständlich geltenden, erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der traditionellen Denkweise und ihren Mangel an Empirie kritisiert hätte. Dazu fehlte es aber der Zeit an den notwendigen Vorbedingungen. Die Frage, die man also an die späteren Bearbeiter der Philosophie richten muß, ist die: stehen sie im Verständnisse der Welt auf der Höhe der älteren Zeit? Diese Frage ist im allgemeinen zweifellos zu bejahen. Avicenna bildet keine Autorität, der man blindlings glaubt. Sein System wird vollständig verstanden, nur aus wissenschaftlicher Überzeugung angenommen und wird zum Gegenstande freier Diskussion. Es finden sich jedoch auch kleine Neubildungen und besonders zahlreiche eigene Darstellungen der Metaphysik, Kosmologie und Theodizee, um von der Logik zu schweigen. Dies ist aber kein Zeichen des Verfalles. Man hielt sich vielmehr auf derselben Höhe; denn eine größere war nicht zu ersteigen, da die antike Philosophie das letzte Wort über das Wesen der Dinge gesagt zu haben vermeinte. Die Aufgabe der Folgezeit konnte nur darin bestehen, dieses Wissen in der gleichen Vollkommenheit der Nachwelt zu tradieren. Dasselbe gilt auch vom christlichen Mittelalter. In dem Maße, wie dort Neubildungen auftraten, sind sie auch in der arabischen Philosophie aufgetreten.

Die Frage, wie läßt sich über die Welt der naiven, alltäglichen Wahrnehmung vernünftig nachdenken, haben die Araber, d. h. die arabischsprechenden Perser gut gelöst. Sie stehen wie auch die Scholastik auf der Höhe der Griechen. Daß sie sich keine tiefergehenden Fragen stellten, kann man ihnen nicht zum Vorwurfe machen. Die Pflichtenlehre S. 39 zeigt einen Kampf um dasselbe Problem, wie das der Philosophie und Theologie: um das Eindringen der Vernunft in die Domäne der Offenbarung. Kleine Ausstellungen könnte man im einzelnen machen. Ad S. 122: Avicenna legt den Gottesbeweis bereits in die Definition des Möglichens; (vgl. dazu auch Fârâbî, Ringsteine Nr. 2.) Alles Mögliche hat notwendigerweise eine Ursache. Möglichsein ist gleich Verursachtsein. Die Welt ist nun ein Mögliches, d. h. sie könnte auch nicht existieren. Folg-

lich muß sie eine Ursache haben. Aus den Werken Gottes erschließt man also den Schöpfer. Ad. S. 122: Bei der Lehre von den inneren Sinnen ist von einer Vernunft die Rede, die sich mit singulären Inhalten befaßt. Der Geist erfaßt nun nicht das Singuläre, der innere Sinn nicht das Universelle. Es handelt sich also um die Cogitativa. Das Wort „Vernunft" ist irreführend. Zwei Arten der Phantasietätigkeit sind auseinanderzuhalten. Die vorstellende Phantasie ist das Gedächtnis der Wahrnehmungsbilder; die kombinierende Phantasie bildet Verbindungen von Wahrnehmungsbildern. Der Begriff der Apperzeption im modernen Sinne ist auf diese Tätigkeiten nicht anwendbar. S. 133 muß der Satz wegfallen: „Nach Ibn Sina und seiner Schule fand die theoretische Philosophie in den östlichen Ländern des muslimischen Reiches wenig Pflege mehr." Ebenso S. 151. „Nach Ibn Sina mit selbständigen Ansichten hervorzutreten fühlte keiner sich berufen." Weil die Philosophen das Dogma wissenschaftlich auffaßten, kann man nicht behaupten, sie hätten die Religion weniger tief erfaßt Fârâbî und Avicenna waren beide mystischen Empfindungen zugänglich.

Das Buch schildert Land und Leute und den Zustand der gesamten Zivilisation des Islam, als Rahmen der philosophischen Entwicklung, die politischen und ökonomischen Verhältnisse und den Stand der Einzelwissenschaften; sodann von diesen weiteren zu den näheren Vorbedingungen der Philosophie übergehend, das griechische Wissen, die Übersetzertätigkeit, die theologischen Schulen und die innerarabische Philosophie der orthodoxen Dogmatiker. Aus den besten Quellen trägt das Werk, das bereits ins Englische übersetzt wurde,[20]) ein reiches Material verständnisvoll zusammen. Es füllt eine in der philosophischen Literatur lebhaft empfundene Lücke aus. Große Probleme bleiben noch bestehen, und es ist das Verdienst de Boers, gerade auf diese durch seine Andeutungen auf eine spätarabische Philosophie hingewiesen zu haben. Ihre Lösung wird in erster Linie durch Erschließung neuer Quellen gefördert werden. Höchst dankenswert wären auch neue Aufschlüsse über die Frühzeit

---

[20]) De Boer, T. J. The history of philosophy in Islam. Transl. into english by E. R. Jones, London 1903. 8⁰.

der arabischen Philosophie, die Zeit des ungeübten Hin- und Hertastens. Gerade das Werden ist das, was historisch am meisten interessiert.

Picavet, François, Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies Medievales. Paris, Alcan 1905. XXXII und 367 pag.

Das Buch schildert die theologische Kurve des philosophischen Denkens für die Mittelmeerländer. Diese Kurve wird vom ersten vorchristlichen bis zum 17. nachchristlichen Jahrhundert mit meisterhafter Hand gezeichnet. Die Darstellung hebt in der Vielheit der Erscheinungen das Wesentliche und Gemeinsame in kräftigen Zügen hervor: Plotin hat die gesamte Denkrichtung einschließlich der Scholastik bestimmt. Das Göttliche und Übernatürliche steht im Zentrum des Interesses; das Streben, die reale Sinneswelt zu erkennen, muß dabei verkümmern. In diese Kurve gehört auch die arabische Philosophie. Sie wird von Seite 155 an unter beständigen Vergleichen mit der gleichzeitigen christlichen Philosophie dargestellt. Die Szenerie der sich abspielenden Phasen der philosophischen Entwicklung bildet die gesamte Kultur des betreffenden Volkes. In der richtigen Erkenntnis dieser Sachlage schildert der Verfasser den Stand der mathematischen, astronomischen, chemischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse im Islam. Um das Bild zu vervollständigen, wäre es nicht überflüssig gewesen, auch den Stand der grammatikalischen, geographischen, geschichtlichen, literarischen und theologischen Bestrebungen vorzulegen. Sein Urteil über die Leistungen der arabischen Kultur im Vergleiche zur christlichen ist sehr treffend und gerecht: Dans l'occident chrétien, les sciences sont loin de présenter le même développement que dans le monde arabe et musulman (S. 178).

Die eigentlich philosophische Entwicklung, die vom Verfasser geschildert wird, umfaßt die Richtungen der Mutakallimûn, der Mutaziliten [21]) und die bekannten neuplatonisch-aristotelischen Philosophen. Es ist unrichtig, Gazâlî als den „destructeur de la philo-

[21]) Es wäre wohl angebracht, neben die mittelalterlichen Verunstaltungen von Eigennamen auch die richtige Form zu setzen, besonders wenn erstere

sophie" zu bezeichnen. Durch ihn wurden die griechischen Ideen in die muslimsche Theologie aufgenommen und der koranischen Orthodoxie annehmbar dargestellt. Wichtig ist der Beweis dafür, daß Plotin der gemeinsame Lehrmeister der Araber und Scholastiker gewesen ist. Aus der gleichen Quelle mußten auch im wesentlichen gleiche Ströme herfließen. Beide könnte man bis in die Neuzeit hinein mit Hineinziehung der Theologie und größerer Hervorhebung der Hauptprobleme vergleichen. Es würde dann die eine allbekannte Wahrheit noch deutlicher vor Augen treten, daß erst durch den Protestantismus für das Abendland die Bedingungen geschaffen wurden, aus denen sich ein freies Forschen nach Wahrheit und ein eigentliches Erkennen der Welt entwickelt haben.

AVERROES, Metaphysik.[22]) Sie bildet den vierten Teil des Kommentars des ibn Roschd über die Schriften des Aristoteles. Herausgegeben von Mustafa el-Quabbânî aus Damaskus. Kairo, ohne Jahr, arab. Text.

Mit Übergehung des Wortlautes der aristotelischen Metaphysik bietet uns Averroes auf 85 Seiten eine Zusammenfassung der aristotelischen Gedanken über die prima philosophia. In drei Teile wird der Stoff zerlegt; denn der Metaphysiker betrachtet erstens die sinnlich wahrnehmbaren Dinge im allgemeinen, zweitens die Prinzipien der Substanz und drittens die Voraussetzungen und Objekte der partikulären Wissenschaften. Nur die beiden ersten Teile werden behandelt. Zunächst werden einleitungsweise die termini der Metaphysik erklärt, Individualität, Substanz, Akzidenz, Quantität, Qualität, Relation, Ding, Wesen, das Eine, Identität und Verschiedenheit, Potenz, Vollkommenheit, Unvollkommenheit, das Ganze, die Summe und der Teil, das Früher und Später, causa prima und

---

große Veränderungen zeigt. Al-Sindjar = as-Sigazî, d. h. der aus Sigistân stammende, wie C. F. Seybold als das Wahrscheinlichste annimmt. Albumazar = abû Maschar (Brockelm. I 221 No. 6). Ibn-Younis wird mit seinem bekannteren Namen as-Sadafî genannt. Arzachel mort vers 1080 à Tolède = az-Zarqâla aus Cordova 1100 †. Djalbai = ǧubbai, Gazâlî ist zweimal aufgezählt: S. 168 u. 172. ibn-Rosch = ibn Roschd.

[22]) S. lib. cit. I. 462, Nr. 7, wo nur die hebräischen Bearbeitungen genannt sind.

causa secunda, Materie, Wesensform, Prinzip, Element. Notwendigkeit. Natur. Das Objekt der Metaphysik ist das Seiende. Die Arten des Seienden, die zehn Kategorien, und die Akzidenzien des Seienden. das Eine und Viele bilden daher den Inhalt der zweiten und dritten Abhandlung. Nachdem in dieser Weise der erste Teil erledigt ist, werden in der vierten Abhandlung die Prinzipien der Substanz. nämlich die Form und die erste Materie, das Werden und Vergehen usw. behandelt. Die Wichtigkeit dieser Publikation liegt auf der Hand. Averroes' Bedeutung liegt in seinen Kommentaren zu Aristoteles. Das vorliegende Werk ist der sogen. „mittlere Kommentar zur Metaphysik". Er ist keine Paraphrase derselben, noch auch ein Kommentar im eigentlichen Sinne des Wortes, der dem Texte Schritt für Schritt folgt. Der arabische Text schien verloren zu sein. In den Katalogen europäischer und orientalischer Bibliotheken war er nicht verzeichnet. Um so größer war die Überraschung. als der als Herausgeber antiker Werke schon rühmlichst bekannte Mustafa el-Qabbânî uns nicht etwa eine bisher unbekannte Handschrift dieses Werkes anzeigte, sondern gleich die fertige Ausgabe desselben vorlegte. Leider hat er es unterlassen, die von ihm benutzten Manuskripte anzugeben. Bei der Wichtigkeit dieses Dokumentes mittelalterlicher Denkweise wäre eine Übersetzung desselben und zugleich eine Bearbeitung der mittelalterlichen lateinischen Übersetzung dringend erwünscht.

Carlo Alfonso Nallino, Professore nella R. Università di Palermo, macht in seinem Artikel: Intorno al Kitâb al-Bajân del giurista ibn Roshd aufmerksam auf eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift des juristischen Werkes „Das Buch vom Beweise", in welchem Averroes seine Rechtsgutachten darlegt. — Erschienen ist derselbe in dem Sammelbande: Homenaje à D. Francisco Codera en su jubilaciòn del Profsorado. Estudios de erudiciòn oriental con una introduciòn de Ed. Saavedra. 8°. Zaragoza 1904.

Averroes. Das Buch der Philosophie.[23]) Arab. Text. Kairo 1313 d. H. 1895, zweite Aufl. 1319/1901.

---

[23]) Lib. cit. I. 462, Nr. 15.

Das Buch enthält auf 109 Kleinoktavseiten zwei Abhandlungen des Averroes, einen Nachweis der Berechtigung zur Philosophie gegenüber den Ansprüchen der Offenbarung und eine kurze Zusammenfassung der spekulativen Theologie. Viele Aussprüche des Koran beweisen die Erlaubtheit der Philosophie, jedoch darf sich nur der mit ihr befassen. der würdig und ihren Problemen gewachsen ist. Die Offenbarung ist nach ihrer äußeren Erscheinungsform für die große Menge bestimmt, nach ihrem inneren Gehalte aber für die Eingeweihten. Dieser Gehalt steht nicht in Widerspruch mit der Wissenschaft, weil Wahrheit und Wahrheit sich nicht widersprechen können.

Der zweite Teil behandelt die theologischen Hauptprobleme unter Aufzählung der von den orthodoxen Theologenschulen des Islam, z. B. der Haschwiten und Aschariten, aufgestellten Lehren. Avicennas Definition des Möglichen als identisch mit dem Verursachten wird zurückgewiesen und die mystische Richtung als unphilosophisch hingestellt. Weiterhin wird das Problem der Einheit Gottes, das seiner Eigenschaften, die keine Akzidenzien seines Wesens sein können, und das seiner Immaterialität behandelt. Die anthropomorphen Aussprüche des Koran von Gott werden geistig verstanden. Die visio beatifica kann nicht mit körperlichen Augen stattfinden. Nachdem in dieser Weise Dasein, Wesen und Eigenschaften Gottes behandelt sind, werden seine Tätigkeiten besprochen, und zwar die Erschaffung der Welt, die Sendung des Propheten, der Ratschluß und die Schicksalsbestimmung, die Gerechtigkeit Gottes in der Vergeltung solcher Handlungen, die Gott selbst vorherbestimmt, und das jenseitige Leben. Das letzte Kapitel will die Unveränderlichkeit Gottes dartun und die Schwierigkeit lösen, daß Gott sich durch die Tätigkeit des Erschaffens verändere; denn vor der Schöpfung müssen, so lautet der Einwand, die Weltdinge in einer anderen Weise in Gottes Wissen sein als bei und nach der Schöpfung.[24])

Averroes, Die Vernichtung der „Vernichtung der Philosophen" Gazâlîs. Ein neuer Druck dieses Werkes erschien 1319 = 1901

[24]) Lib. cit. I. 461, Nr. 1 und M. J. Müller, Philosophie und Theologie des Averroes, München 1859, aus dem Arab. übersetzt München 1875.

in Kairo zusammen mit den beiden Schriften, mit denen es bereits 1302/03 = 1885/86 in Kairo gedruckt worden war, und zwar in zwei Teilen. der erste enthält „die Vernichtung der Philosophen" Gazālis, der zweite die „Vernichtung der Vernichtung" des Averroes. Am Rande beider befindet sich die „Vernichtung der Philosophen" des Hōġa Zāde Brusawi, gest. 893 = 1488. Nach der Übersetzung dieses Werkes von Carra de Vaux im Muséon. Löwen, ist ein näheres Eingehen auf den Inhalt nicht mehr erforderlich.

In das Gebiet der christlich-mittelalterlichen Philosophie greift eine kleine Arbeit über, die in den Homenaje à D. Francisco Codera, Zaragoza 1904, veröffentlicht wurde. El Averroismo teològico de S. Tomàs de Aquino. 61 S. Von M. Asin Palacios. Für das Verständnis der geistigen Bewegungen des Averroismus ist es wichtig. zu sehen, mit welcher überwältigenden Überzeugungskraft die Lehre des Averroes über den Intellekt den mittelalterlichen Denkern entgegentrat. Während sie uns undenkbar und seltsam erscheint, war sie für das Mittelalter durchaus evident. Denn der Geist muß substantiell verschieden sein von der Seele. weil die Tätigkeit der inneren Sinne wesentlich verschieden ist von der des Verstandes. Wie die Tätigkeiten, so müssen auch die tätigen Prinzipien durchaus andere sein. Ferner ist das Prinzip des Denkens rein geistig. Eine Individualisation erfolgt aber nur durch die Materie. Der Geist kann also nicht für jeden einzelnen Menschen individualisiert sein; er ist reine species. also substantiell ein und derselbe für alle Menschen. Wer dieses leugnet. gibt sich also den Anschein, alle Prinzipien der Philosophie umzustoßen.

Farah Anton, Averroes und seine Philosophie, Anhang: Die Widerlegungen der Gelehrten betreffs der Aufstellungen der „Gâmia" und die Antwort der Gâmia auf dieselben, beide je in sechs Abhandlungen. Alexandria 1903. 8° S. 227.

Die „Gâmia", d. h. die die verschiedensten Gegenstände in sich Vereinigende, ist eine seit 1899 in Alexandrien erscheinende Zeitschrift, die sich mit allen „Problemen des Orientes und Okzidentes" befaßt. Sie ist berufen, die Kulturideen Europas dem

Oriente zu vermitteln. Über die Geschichte der französischen Revolution veröffentlichte sie ein Werk von vier Bänden. Der Herausgeber der Gâmia publizierte in seiner Zeitschrift 1901-1902 einige Artikel über Averroes und seine Philosophie, die mit der an sie anschließenden Polemik in dem oben genannten Buche gedruckt vorliegt. Das Titelblatt besagt weiter: „Averroes ist der vorzüglichste Richter Andalusiens gewesen, der zweifellos berühmteste Philosoph des Islam und der beste Kommentator des Aristoteles, den die Welt gesehen hat. Die Menschen seiner Zeit schleuderten den Bannstrahl gegen ihn und verboten die Lektüre seiner Bücher, weil er sich mit der Philosophie beschäftigte. Auf seinen philosophischen Kommentaren bauten die Europäer im Mittelalter ihre Philosophie auf. Bei ihnen war er ebenso berühmt wie Aristoteles selbst. Das vorliegende Buch enthält eine weitläufige Erklärung seiner Philosophie, indem sie aus den Schriftstellern der Araber und Europäer schöpft. Es bespricht weiterhin seine Schriften, die Methode seiner Kommentare über Aristoteles, die Ausdehnung seines Wissens und die Beziehung desselben zu Aristoteles, ferner die weiteren Schicksale seiner Philosophie bei den Juden und Europäern und die Anstrengungen des Thomas von Aquin, des vorzüglichsten Gelehrten der Kirche des Abendlandes, in der Widerlegung derselben. Den Schluß bildet eine Geschichte des Eindringens der griechischen Philosophie an die Stelle der arabischen im Abendlande und eine Geschichte der modernen Philosophie, die an die Stelle der griechischen (d. h. der scholastischen) trat." Dieser großsprecherische Titel zeigt schon, welches die guten und schlechten Seiten des Buches sind. Die moderne Philosophie charakterisiert er als im Gegensatz zur mittelalterlichen und griechischen sich stützend auf das Experiment und die sinnliche Wahrnehmung. Bacon habe erst die denkende Menschheit von dem Autoritätsglauben an Aristoteles befreit. Seitdem haben die Wissenschaften einen immer größeren Aufschwung genommen. Freilich ist ein großer Geisteskampf entstanden, und die Widersprüche der Gelehrten sind zahlreich, aber die eine Hoffnung bleibt bestehen, daß nach diesem Geisteskampfe die Wissenschaft an die Stelle der Religion treten wird (Seite 84). Die freireligiöse Bewegung im

modernen Islam verdient als Vermittlerin moderner Ideen besondere Beachtung.

Die Darstellung der philosophischen Ansichten des Averroes geht zurück auf die ältere Entwicklung der Philosophie im Islam. Sie stützt sich auf bekannte Quellen und hat nur den Vorteil der Übersichtlichkeit. Das historische Problem, ein System als Resultat geschichtlicher Vorbedingungen aufzufassen, ist gut erkannt. Überall zeigt sich der Verfasser, wenn auch vielfach in oberflächlicher Weise, über den Stand der Wissenschaft im Abendlande in den angeregten Fragen unterrichtet.

Die Diskussionen, die sich an die erwähnten Artikel der Zeitschrift anschlossen, enthüllen ein interessantes Bild geistigen Lebens und zu guten Hoffnungen berechtigenden Suchens nach Bildung. Auch der Kulturhistoriker darf ebensowenig wie der Historiker der Philosophie an diesem Dokumente neuen, keimenden Lebens im Islam vorübergehen.

Kitabu, l-masâ'il fil-hilaf bein al-basrijin wal bagdadijin al-kalam fil-gawâhir. Die atomistische Substanzlehre aus dem Buche der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern ediert von Arthur Biram. E. J. Brill, Leiden. 1902. 8°. 82 Seiten deutschen und 89 Seiten arabischen Textes.[25])

Eine auf den ersten Blick überraschende Lehre ist die Atomistik der arabischen Theologen, die unter dem Namen der Mutakallimûn bekannt sind. Man kannte diese Lehre bisher nur in der Form, wie sie sich in der ascharitischen Schule darstellt. Mit der vorliegenden Veröffentlichung sind auch die früheren Entwicklungsphasen aufgeklärt. Das fast heterodox denkende Basra steht dem orthodoxeren Bagdad gegenüber. Quelle der Darstellung ist das oben genannte Werk Abû Raschids I., gestorben 1068, dem eine große, verlorengegangene Literatur seiner Schule über die Atomenlehre zu Gebote stand. Mit den Ansichten Abû Hâschims vertritt er die Basrenser. Das Atom ist die eigentliche Substanz. Es muß einen gewissen Raum, wenn auch keinen dreidimensionalen, einnehmen; denn aus Unräumlichem kann kein Räumliches entstehen

[25]) S. 1 s. Brockelmann I, 196, Nr. 7.

Als raumerfüllende Substanz besitzt es Akzidenzien: es nimmt eine Richtung ein und ist behaftet mit Existenz. Dasein und Wesenheit werden also als verschieden aufgefaßt. Auch ohne die Existenz besitzt das Atom schon seine Wesenheit, nämlich die Substanzialität. Die Gestalt der Atome muß so sein, daß ihre Grenzflächen sich decken, so daß kein Zwischenraum zwischen ihnen freibleibt, wenigstens in den festen Körpern. Nur bei der Verdünnung der Körper treten Zwischenräume auf. Den in einer idealen Existenz präexistierenden Atomen verleiht Gott das Dasein, und dadurch schafft er unmittelbar nur die Atome und deren Akzidenzien. Aus ihnen entstehen dann die Körper in naturnotwendiger Weise. Auch die Allmacht Gottes kann diesen Vorgang nicht beeinflussen. Die Atome haben ihr Bestehen in sich selbst. Eine conservatio rerum per creationem continuam wird ausgeschlossen.

Die Schule von Bagdad wird durch Abū-l-Kāsim vertreten. Sie gestattet dem Wirken Gottes einen größeren Einfluß. Gott verleiht den Atomen nicht nur die Existenz, sondern auch die Dauer und kann sie deshalb vernichten durch Eingriff in den natürlichen Verlauf des Geschehens. Das Atom besizt noch keine Qualität und nimmt erst dann Raum und Richtung ein, wenn es mit einem anderen zusammentrifft.

Die Untersuchungen sind in achtzehn Kapitel eingeteilt: 1. Die Substanzen, d. h. die Atome sind gleichartig. 2. Diese Gleichartigkeit entsteht durch Übereinstimmung im Wesensattribut. 3. Auch ohne die reale Existenz besitze das Atom Substanzialität. 4. Ein leerer Raum ist möglich und zur Erklärung des Vorgangs der Verflüchtigung fester Körper sogar notwendig. 5. Eine „Vereinigung ist nicht nur zwischen Akzidenz und Substanz, sondern auch zwischen Substanzen möglich.“ 6. Der Vorgang der Erwärmung, z. B. von Holz und Stein, kann man nur durch die Annahme von Feuer erklären, daß in ihnen latent ist. 7. Luft und Wasser können sich nicht ineinander verwandeln. Diese Thesis ist gegen die aristotelischen Ansichten gerichtet, die mit der vermeintlichen Tatsache der Verwandlung von Wasser in Luft und umgekehrt die Zusammensetzung der Körper aus Form und Materie erweisen

wollten. 8. Das Atom besitzt Ausdehnung. 9. Die Atome sind voneinander trennbar. 10. Das Atom hat in Beziehung auf sich selbst eine gewisse Richtung, 11. Es erfüllt in sich selbst, auch ohne Verbindung mit einem anderen, einen Raum, 12. kann auch für sich allein bestehen. und 13. von allen Akzidenzien, außer dem Sein, frei sein. 14. die „Dauer“ des Atoms erfordert keine besondere Ursache, wohl aber 15. sein Entstehen. 16. Das Atom wird durch sein Kontrarium, das non-esse, ohne göttlichen Einfluß vernichtet. 17. Ist ein Teil der Atome vernichtet, so kann der andere nicht mehr fortdauern. 18. Das Atom kann auf die Berührungsstelle zweier anderer Atome treten.

Die Schule von Bagdad steht der aristotelischen Lehre nahe, wenn sie die Körper nicht durch einfaches Zusammentreten der Atome, sondern durch das Wirken der vier Naturen, des Warmen, Kalten, Nassen und Trockenen, entstehen läßt. Das Buch bringt reiche Aufschlüsse über das geistige Leben der theologischen Richtungen des X. und XI. Jahrhunderts.

Die Araber als Vermittler der Wissenschaften in deren Übergang vom Orient in den Okzident. Vortrag, gehalten in der 34. Jahresversammlung des Vereins schweizerischer Gymnasiallehrer in Baden am 30. September 1894 von Prof. Dr. Suter, Zürich. Zweite Auflage. Aarau 1897.

Auf 32 Seiten wird ein dankenswerter Überblick über die Entwicklung der wissenschaftlichen Bestrebungen im Islam gegeben, die die Aufnahme der griechischen Wissenschaft in die arabische Kulturwelt zum Ziele haben. Nicht nur philosophische, auch mathematische und medizinische Werke wurden in großer Anzahl übersetzt und erklärt. Sogar aus indischen Quellen suchte man die Weisheit zu schöpfen. Das Abendland war seinerseits bestrebt, die hochgeschätzte arabische Wissenschaft sich anzueignen. Besonders in Spanien machte sich eine intensive Übersetzertätigkeit geltend, deren Ergebnis es war, daß um 1250 die Hauptwerke der Griechen und Araber in Philosophie, Mathematik, Astronomie und Medizin ins Lateinische übersetzt waren. Eine Vergleichung und Würdigung der Leistungen der Araber mit denen der Griechen und der

Scholastiker macht die Lektüre der kleinen Schrift zu einer sehr anregenden.

Taftazani, Kommentar der Dogmen des Nasafî. 4°. 230 S. Arab. Text. Kasan 1898.

Die theologischen Fragen beanspruchen, wenn sie spekulativ behandelt werden, philosophisches Interesse. Taftazânî 1389 † nimmt in diesem Kommentare zu dem Texte Nusafîs 1142 † Stellung zu den philosophischen Richtungen seiner Zeit und verwebt auch in seine Darlegungen eine nicht unbeträchtliche Anzahl philosophischer Ideen. Dieselbe Methode findet sich in den Randglossen des Maulawî Ahmed el-Gindî und die von S. 151 beigegebenen Anmerkungen des Hajâlî 1456 †. Das Buch wurde herausgegeben durch Mohammed Alî el-Qazânî. Es zeigt uns demnach spekulativ-theologische Ansichten des XII., XIV., XV. und XIX. Jahrhunderts. Das Gottesproblem und das der göttlichen Eigenschaften dürfte durch die vergleichende Durcharbeitung dieser Werke in seiner historischen Entwicklung manche Aufklärungen erhalten.

Abu Laith es-Samarkandi, Die Warnung an die Sorglosen, am Rande: Der Garten der Wissenden[26]) 216 S. Arab. Text. Kairo 1319 = 1901.

Ein muslimischer Theologe, der zeitlich zwischen Fârâbî und Avicenna fällt und der zugleich die ethischen Probleme, das Gottesproblem und das Streben nach Wissenschaft — S. 143 — behandelt, darf von der Geschichte der Philosophie nicht übergangen werden. Samarquandîs Werke haben einen großen Einfluß ausgeübt und dürften durch ihren theologischen Ballast die kritische Forschung nicht abschrecken, nach neuen Daten und Nachrichten über die Zeit der beiden genannten Philosophen zu suchen. In einem theologischen Zeitalter ist die Philosophie in die Notwendigkeit versetzt, einen großen Teil ihrer Kraft dazu zu verwenden, das ihr zukommende Gebiet aus dem Machtbereiche der Religion zu erobern. Der Kampf des Wissens gegen den Glauben verzehrt die

[26]) D. h. der Mystiker.

besten Kräfte der Denker. Die Geschichte der Philosophie muß sich auch über den Gegner derselben unterrichten. Die Heftigkeit des Geisteskampfes in der arabischen Kulturwelt wird man nicht richtig beurteilen können, wenn man nicht an einem muslimischen Theologen die Zähigkeit der Überzeugung gesehen hat, mit der die Heiligkeit und Unantastbarkeit der Dogmen und Traditionen aufrecht gehalten wird. Auch nach dieser Richtung ist Samarquandi beachtenswert.

Abu Kerm el-Maruni, Die Wage der Urteile. Beirut 1890. 372 S. 4°. Arab. Text.

Der Verfasser kommentiert ethische Grundsätze, die aus katholischen Schriftstellern entnommen sind.

Abu Hajjan el-Tauhidi, zwei Abhandlungen, die erste über die Freundschaft und den Freund, die zweite über die Wissenschaften. Konstantinopel 1301 = 1883. Arab. Text. 4°. 207 S.

Die erste Schrift ist ethisch-poetischen Inhaltes, die zweite zählt die theologischen und profanen Wissenschaften ohne jede Kenntnis ihrer Entwicklung im Abendlande auf.

Avicenna scheint auch über die Grenzen der arabischen Kulturwelt hinaus Bedeutung zu gewinnen, wie folgende Werke zeigen:

Nasyroff, A. K., Avicenna sein Leben und seine Taten. Kasan 1898. 112 S. Tatarisch.

Kitab attib fi hassijat baad el-adwija. Über die Eigentümlichkeiten einiger Medizinen. Aus Avicennas Kanon der Medizin. Kasan 1900. 8°. S. 16. Tatarisch.

Eine Übersicht über die 51 Abhandlungen der treuen Freunde von Basra liegt in persischer Bearbeitung vor: Ihwân es-safa. Tergime i Rasâil. Bombay 1304 = 1887. gr. 8. 161 S.

Abu Nasr al-Farabi, Das Buch der Ansichten der Idealgemeinde. Kairo 1323 = 1905. 8°. 127 S.

Es ist eine orientalische Ausgabe des (Leiden 1895) von Fr. Dieterici unter dem Titel: Alfarabis Abhandlung „Der Musterstaat“ herausgegebenen arab. Textes.

Heirallah Ustfan, Die Reiche der Natur und der Mensch. Beiruth 1897. gr. 8. 256 u. 53 S.

Das Buch gibt eine Naturgeschichte und Psychologie zwecks Verteidigung des Christentums.

Denselben Zweck verfolgt die Schrift des Girgis Farg Sfeir: Der Ursprung des Menschen und der Dinge. Beiruth 1890. 234 S. gr. 8°. Er wendet sich besonders gegen die Darwinistische Theorie. Ebenso christlich-orthodox gehalten ist die Philosophie des gleichen Autors in zwei Teilen: 1. Der Mensch 2. Die Logik. Alexandrien 1895. 420 u. 131 S. 4°.

Abdel Aziz ben Abderrahman Gaballah, Der wahre Beweis für die Existenz des Schöpfers und die Unhaltbarkeit der Ansicht der Philosophen und der Leugner der Wunder. Kairo 1316=1898. 4°. Zwei Teile 406 u. 343 S. Arab. Text.

Der Begriff der Philosophie wird vom Standpunkte Gazâlîs aus als Heterodoxie bestimmt. Sie wird in die traditionellen Teile eingeteilt. Die Eigenschaften Gottes haben als reale zu gelten. Die Tatsache der göttlichen Offenbarung in Mohammed ist evident. Die Lehre über die Welt, den Menschen, die Tiere, die Pflanzen, die Himmel — die erste Untersuchung dieser Abhandlung befaßt sich mit der Frage, wie die Himmel und Sterne geordnet sind, welche Wesensform sie haben und wie sie sich bewegen — Tag und Nacht, die Winde, die Wolken, den Regen und das Gewitter füllt den übrigen Teil des Werkes. Als Dokument für die „wissenschaftlichen" Vorstellungen des heutigen orthodoxen Islam verdiente das Buch eine Bearbeitung. Trotz aller Rückständigkeit enthält das Buch mannigfache moderne Ideen. Astronomische Beobachtungen über neue Sterne sind verzeichnet. Daß jedoch das muslimische Dogma den Fortschritt hindert, sieht man auf Schritt und Tritt. Dennoch scheint die Morgenröte einer besseren Zeit sich anzukündigen. Der Islam von heute steht in der Phase des ausgehenden Mittelalters.

Hasan ibn Masud el-Jusi, Über die Beurteilung der Wissenschaft, des Lehrers und des Schülers. Fes 1310=1893. 4°. 218 S. s. Brockelmann II. 455, § 1 No. 7.

Der 1699 gest. Verfasser gibt uns in diesem Werke einen kurzen Überblick über das ganze Gebiet des Wissens, das im Gesichtsfelde der muslimischen Kultur liegt. Das Werk ist eher ein einleitender Überblick als eine Enzyklopädie, als welche sie in Brockelmann bezeichnet wird.

Rafael Altamira. Notas sobre la Doctrina historica de Abenjaldún (Oviedo 1903. gedr. Zaragoza 1904) in: Homenaje à D. Francisco Codera en zu jubilación del Profesorado. Estudios de erudition oriental con una introdución de Ed. Saavedra. 8°.

Ibn Haldûn betrachtet die Geschichtswissenschaft als eine philosophische Disziplin und sucht ihre Prinzipien festzustellen. Er bestimmt die Geschichte als Wissenschaft, den Inhalt und das eigentliche Objekt der Geschichte und die Agenzien, die für das geschichtliche Werden und Vergehen der Staaten maßgebend sind. Dabei entwirft er eine rein empirisch gefaßte Lehre über das Kausalproblem.

Koberle, Justus. Die geistige Kultur der semitischen Völker. Leipzig 1901. 50 S.

Für das Verständnis der Philosophie eines Volkes ist ein Blick auf seine Begabung und die gesamte geistige Kultur von großer Bedeutung. In diesem Sinne kann der vorliegende Vortrag für das Verständnis der arabischen Philosophie manche Dienste leisten. In resümierender Weise bespricht er die äußeren Bedingungen der Kultur und die alten Völkerwanderungen; sodann die geistige Begabung und zuletzt die aus dieser entstandene Bildung. Die Araber und Hebräer bilden das hauptsächlichste Material der Betrachtungen. Was von diesen gilt, wird auf die Semiten schlechthin übertragen: sie fassen die Dinge immer in Beziehung zum eigenen Ich auf; besondes heftig sind bei ihnen die Gefühle. Ihre Auffassungskraft ist auf das Einzelne, nicht auf das Allgemeine und die großen Zusammenhänge gerichtet. Die Selbständigkeit ihrer Leistung ist gering, die Ausbildung der religiösen Idee scheint ihr besonderes Charakteristikum zu sein.

In dieser Weise werden aus sekundären Quellen allgemeine Ideen über die semitische Rasse zusammengetragen. Eine wichtige

Kulturarbeit, die freilich auf Nichtsemiten, die Akkado-Sumêrer, zurückgeht, ist übersehen worden: das altorientalische Weltsystem. Dies ist um so mehr zu bedauern, als nur aus ihm die Fundamente der jüdischen, auch der christlichen Religion verständlich sind.

Von den vielen Werken, die diese Voraussetzungen für das Verständnis der arabischen Gedankenwelt behandeln, seien nur noch zwei genannt, die in viel gründlicherer Weise als das obige die betreffenden Probleme anschneiden: Carra de Vaux, Études d'histoire orientale. Le Mahométisme. Le génie sémitique et le génie aryen dans l'islam, und: J. Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam. Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1901.

Tripodo, Pietro, Lo stato degli studii sulla Musica degli Arabi. Roma 1904. 32 S.

Die Theorie der Musik gehört nach den Begriffen der Alten mit in den Bereich der Philosophie. Sie enthält Zahlenspekulationen, und ihre Maßbestimmungen stehen, wie Seite 8 angedeutet wird, in Beziehung zu den Elementen der Körper, den Temperamenten und den zwölf Sternbildern des Tierkreises. Im Kleinen werden die Dimensionen des Makrokosmos wiedergegeben, eine Idee, die identisch ist mit dem Grundprinzip der Astrologie und dem der altorientalischen Weltanschauung: alles, was in der himmlischen Welt vorgebildet ist, muß sich auf der Erde ereignen. Tripodi untersucht die bisherige Literatur über dieses philosophisch-mathematische Problem und kommt zu dem Resultate, daß nur die ersten Anfänge desselben gefunden sind.

A. de Vlieger, Kitâb al Quadr. Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane. Brill, Leiden 1903.

Eine zusammenfassende Darstellung des Entwicklungsganges der arabischen Philosophie ist vor der Hand nicht möglich. Die Forschung auf diesem Gebiete ist für lange Jahre hinaus auf Spezialarbeiten und vor allem die Herausgabe von Quellenmaterial hingewiesen. Eine solche Arbeit liefert de Vlieger in sehr dankenswerter Weise. Die Philosophie der muslimischen Kulturwelt geht

von den Dogmen des Koran aus oder steht doch unter deren Einflusse. Die Philosophie hat also ein theologisches Aussehen und nimmt auch fortwährend Rücksicht auf die theologischen Diskussionen der Zeit. Spekulative Theologie und Philosophie können also für diese Gedankenwelt nicht getrennt werden. Die Theologie hat die philosophische Methode angenommen, und die Philosophie beansprucht einen großen Teil des dogmatischen Gebietes als ihre eigene Domäne. Es ist demnach ein Beitrag für die Geschichte der Philosophie, und zwar ein sehr dankenswerter, den der Verfasser in diesem Werke darbietet. Er gewährt einen Einblick in die philosophischen Diskussionen der Zeit nach Gazali, aus dem XIII., XIV., XVI. und XVII. Jahrhundert, indem er bisher unbekannte Texte von Ibn el-Athir 1209 †, ibn Qajim el-Gauzija 1350 †, Quastallāni 1517, dem Kommentator der Bochāri, und Quādizade 1633 †[27]) durch eine gute Übersetzung den Nichtorientalisten zugänglich macht. Der zweite Teil bringt den arabischen Text von zwei Auszügen aus Ibn el-Athir. Der erste Abschnitt führt in die Theologie des Koran ein; die übrigen enthalten die Lehre über die Freiheit, Verantwortlichkeit und Prädestination nach dem Koran, der Tradition des Propheten und der muslimischen Theologie. Sie zeigen uns, wie sehr diese in philosophischen Fragen verwickelt ist.

[27]) S. lib. cit. I, 357, Nr. 15; II, 106, Nr. 13, 73; I, 443, Nr. 9.

———

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Becher, S., Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu Stuart Mills Theorie der Kausalität. Halle, Niemeyer.

Broicher, Ch., J. Ruskin und sein Werk. Jena, Diederichs.

Braun, O., Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800—1810. Leipzig, Quelle & Meyer.

Boehm, P., Die vorkritischen Schriften Kants. Straßburg, Trübner.

Deter, Ch., Abriß der Geschichte der Philosophie. 8. Aufl. Berlin, Weber.

Deussen, P., Allgemeine Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, Brockhaus.

Descartes' philosophische Werke. Herausgegeben von Buchenau. Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung.

Elsenhans, Th., Fries und Kant. Gießen, Töpelmann.

Falkenberg, R., Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant. 2. Aufl. Leipzig, Veit & Co.

Fischer, K., Kants Lehre. Drei Vorträge. Heidelberg, Winter.

Flink, C., Schopenhauers Seelenwanderung und ihre Quellen. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von L. Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

Hartmann, Ed., Ausgewählte Werke. V. Band: Religionsphilosophie. 3. Aufl. Bad Sachsa, Haacke.

Hegel, Ein Überblick über seine Gedankenwelt. S.: Aus in Wiss. I.

Hegels Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Herausgegeben von Bolland. Leiden (Amsterdam, Müller).

Herders Philosophie. Herausgegeben von Stephan. Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung.

Jodl, Fr., Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. 2. Aufl. Stuttgart, Cotta Nachf.

Kuhlmann, R., Die Erkenntnislehre Fr. H. Jakobis. Leipzig, Voigtländer.

Knortz, K., Nietzsches Zarathustra. Halle, Peter.

Lotze, H., Grundzüge der Ästhetik. Diktate aus den Vorlesungen. Leipzig, Hirzel.

Mehlis, G., Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804. Heidelberg, Petters.

Platons Phaidon. Herausgegeben von Kassner. Jena, Diederichs.

Roscher, W., Die Hebdomadenlehre der griechischen Philosophen und Ärzte. S.: Abhandlungen in Wiss. I.

Schaefer, A., Die Moralphilosophie A. Comtes. Basel, Reinhardt.

Schinz, M., Die Moralphilosophie von Tetens. Leipzig, Teubner.

Seilliere, E., Der demokratische Imperialismus. Rousseau — Proudhon — K. Marx. Berlin, Barsdorf.

Siebert, O., Schopenhauer. S.: Bücher in Wiss. I.

Simmel, G., Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig, Duncker & Humblot.

Tramer, M., Die Entdeckung und Begründung der Differenzial- und Integralrechnung durch Leibniz im Zusammenhange mit seinen Anschauungen in Logik und Erkenntnistheorie. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von L. Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

B. Französische Literatur.

Atger, Essai sur l'origine des doctrines du contrat social. Paris, Alcan.

Brunetière, F., Questions actuelles. Paris, Perrin.

Carra de Vaux, Leibniz. Paris, Bloud.

Devolve, J., Religion, critique et philosophie positive chez P. Bayle. Paris, Alcan.

Duhem, L., Etude sur Léonard de Vinci. Paris, Hermann.

Giraud, V., Livres et questions d'aujourd'hui. Paris, Hachette.

Guyot, H., Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin. Paris, Alcan.

— —, L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin. Ibid.

Janssens, La philosophie et l'apologétique de Pascal. Ibid.

Lanson, Voltaire. Paris, Hachette.

Loroy, Jesus-Christ, sa vie, son temps. Paris, Beauchesne.

Moigron, L., Fontenelle. Paris, Plon.

Montaigne, Journal de voyage, édité par Lautrey. Paris, Hachette.

de Montesquieu, L., Le Système politique d'A. Comte. Paris, Librairie nationale.

Piat, Platon. „Les grands Philosophes." Paris, Alcan.

Picavet, Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Ibid.

Séverac, Nietzsche et Socrate. Paris, Cornély.

C. Englische Literatur.

Benn, A., The History of English Rationalism in the Nineteenth Century. New York, Longmans, Green & Co.

Davidson, J., A New Interpretation of Herbart's Psychology and Educational Theory through the Philosophy of Leibniz. Edinburgh and London, Blackwood.

Deussen, Outline of the Vedanta System of philosophy, according to Sankara, translated by Woods. New York, Grafton.

Johnson, E., The Argument of Aristotle's Metaphysics. New York, Lemcke & Buechner.

Moses, J., Pathological aspects of Religions. Boston, Houghton.

Powel, Ellsworth, Spinoza and Religion. Chicago, Open Court.

Ross, G., Aristotle, De Sensu, and De Memoria. Cambridge, University Press.

Smith, W., A History of science. London, Harper & Bros.

Talbot, E., The Fundamental Principle of Fichte's Philosophy. London, The Macmillan & Co.

D. Italienische Literatur.

Croce, B., Cio che é vivo e cio che é morto della filosofia di Hegel. Bari, Gius. Laterza & Figli.

Pastore, Del nuovo spirito della scienza e della filosofia. Torino, Bocca.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 129. Band, 1. Heft. Dorner, Ed. v. Hartmann. — Bastian, Quellen und Wirkungen von J. Böhmes Gottesbegriff.

Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 1. Band, 4. Heft. Herrmann, Ibsens Alterskunst. — Abert, Die musikästhetischen Anschauungen der früheren christlichen Kirche.

Philosophisches Jahrbuch. 19. Band, 3. Heft. Minges, Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Scotus.

Revue Néo-Scolastique. 1906, No. 4. Domet de Vorges, Les manuscripts inédits de Maine de Biran. — Hadelin, Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIII siècle.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1906, No. 6. Hannequin, La methode de Descartes. La philosophie de Leibniz et les lois du mouvement.

Revue d'histoire et de littérature religieuse. 1906, No. 4. Diès, L'évolution de la théologie dans la philosophie grecque: D'Empédocle à Socrate.

Annales de Philosophie chrétienne. 1906, No. 5. Huit, Le Platonisme dans la France du XVII siècle.

— — No. 6. Giraud, La modernité des pensées de Pascal.

Mind. 1906, No. 60. Vailati, A Study of Platonic Terminology.

The Hibbert Journal. 1906, No. 1. Masson, Pierre Gassendi and the atoms.

Rivista Filosofica. Anno VIII, Fasc. IV. Faggi, Gli albori della Psicologia in Grecia. — Vidari, Il moralismo di Kant.

Eingegangene Bücher.

Becher, Siegfried, Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu Stuart Mills Theorie der Kausalität. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, XXV.) Halle a. S. 1906. Max Niemeyer.

Boden, Friedrich, Über Moral und Religion vom Standpunkt der Geschichte und der Kunst. Hamburg 1907. Otto Meißners Verlag.

Braun, Otto, Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800—1810. Leipzig 1906. Quelle & Meyer.

Descartes, René, Philosophische Werke. I. Abteilung (Fortsetzung). Übersetzt und herausgegeben von A. Buchenau. Leipzig 1906. Dürr'sche Buchhandlung.

Deussen, Paul, Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-Parvan — Bhagavadgîtâ Mokshadharma — Anugîtâ. In Gemeinschaft mit Otto Strauss aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig 1906. F. A. Brockhaus.

Dorner, A., Die Entstehung der christlichen Glaubenslehren. München 1906. J. F. Lehmann's Verlag.

Eleutheropulos, Einführung in eine wissenschaftliche Philosophie. Der Wert der bisherigen und der Zustand der Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1906. M. Heinsius Nachfolger.

Elsenhans, Theodor, Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie. II. Kritisch-systematischer Teil. Gießen 1906. Alfred Töpelmann.

Endres, Jos. Ant., Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert. Kempten 1906. Jos. Kösel'sche Buchhandlung.

Guttmann, J., Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum. Breslau 1906. M. & H. Marcus.

Herders Philosophie. Ausgewählte Denkmäler aus der Werdezeit der neuen deutschen Bildung. Herausgegeben von H. Stephan. Leipzig 1906. Dürr'sche Buchhandlung.

Jodl, F., Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. Band I. 2. neu bearbeitete und vermehrte Aufl. Stuttgart 1906. J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.

Johnson, E. H., The argument of Aristotle's metaphysics. New York 1906. Lemcke und Buechner.

Klein, A., Die modernen Theorien über das allgemeine Verhältnis von Leib und Seele. Breslau 1906. Koebner'sche Buchhandlung.

Mercier, D., Psychologie. Band I. Aus dem Französischen übersetzt von L. Habrich. Kempten 1906. Jos. Kösel'sche Buchhandlung.

Nietzsche, Friedrich, Werke. Taschenausgabe, Band I. II. Leipzig 1906. C. G. Naumann.

Pfleiderer, O., Die Entstehung des Christentums. 2. Aufl. München 1907. J. F. Lehmann's Verlag.

Pischel, Richard, Leben und Lehre des Buddha. (Aus Natur und Geisteswelt, 109. Bändchen.) Leipzig 1906. B. G. Teubner.

Ravà, Adolfo, I compiti della filosofia di fronte al diritto. Roma 1907. Loescher & Co.

Richter, Raoul, Kunst und Philosophie bei Richard Wagner. Akademische Antrittsvorlesung. Leipzig 1906. Quelle & Meyer.

Romundt, H., Der Professorenkant. Ein Ende und ein Anfang. Gotha 1906. E. F. Thienemann.

Schlatter, A., Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, X. Jahrgang, Heft 4/5.) Gütersloh 1906. C. Bertelsmann.

Simmel, Georg, Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus. Leipzig 1907. Duncker & Humblot.

Talbot, Ellen Bliss, The fundamental principle of Fichte's philosophy. (Cornell studies in philosophy No. 7.) New York 1906. The Macmillan Company.

Weinstein, B., Die philosophischen Grundlagen der Wissenschaften. Leipzig 1906. B. G. Teubner.

Zahn, K., Rom und die Deutschen. Einige Tatsachen von vielen, zur Aufklärung für Evangelische und Katholiken. Berlin 1906. Georg Nauck.

Žmavc, J., Elemente einer allgemeinen Arbeitstheorie. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Band 48.) Bern 1906. Scheitlin, Spring & Cie.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XX. Band, 3. Heft.

XI.

Schopenhauers Religionsphilosophie.

Von

Dr. **Karl Weidel** in Magdeburg.

Schopenhauer hat nicht wie Kant seine Anschauungen über die Religion und insbesondere das Christentum in einer eigenen Schrift niedergelegt. Nur im zweiten Band seiner Parerga und Paralipomena handelt ein besonderes Kapitel „über Religion" (V, 338ff.). Was er sonst hierüber zu sagen hatte, findet sich in seinen Schriften zerstreut. Das sieht so aus, als wenn für ihn die Frage nach Wesen und Wert der Religion nur peripherische Bedeutung besitze. Und doch ist das nicht der Fall. Im Gegenteil: gibt es überhaupt kaum einen bedeutenderen modernen Philosophen, der sich nicht irgendwie auch mit den religiösen Problemen auseinandersetzte, so gilt das vor allem von Schopenhauer. Er selbst wird nicht müde, die Verwandtschaft gewisser Grundlehren seines Systems mit dem Buddhaismus und dem (richtig verstandenen) Christentum zu betonen, und so ergaben sich für ihn Anlässe genug zu religionsphilosophischen Erörterungen.

A. Darstellung.

Der Mensch ist nach Schopenhauer ein animal metaphysicum.[1]) In ihm erst kommt das innere Wesen der Natur zur Besinnung,

[1]) W. II, 184ff. (Grisebach), 197f., IV, 174.

entsteht der philosophische Trieb der Verwunderung über die Endlichkeit des Daseins und die Vergeblichkeit alles Strebens und damit das ihm allein eigene Bedürfnis einer Metaphysik. Denn „ohne Zweifel[2]) ist es das Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt giebt".

Nun kann bei den tiefgreifenden Bildungsunterschieden unter den Menschen natürlich nicht eine Metaphysik für alle ausreichen.[3]) Bei allen zivilisierten Völkern treffen wir daher auch zwei Hauptarten derselben an. Sie unterscheiden sich dadurch, „daß die eine ihre Beglaubigung in sich, die andere sie außer sich hat". Jene setzt eine bedeutende Bildungsstufe voraus, diese ist für die große Masse, die „nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich ist". Jene ist Überzeugungs-, diese Glaubenslehre.[4]) Die Systeme der zweiten Art sind die Religionen, deren nur die allerrohesten Völker entbehren. Sie werden äußerlich, d. h. durch Offenbarung[5]), Zeichen und Wunder[6]) beglaubigt, und so sind auch ihre Argumente meist Drohungen mit zeitlichen und ewigen Übeln gegen Ungläubige und Zweifler.

Neben der Not hat nun aber auch die Langeweile teil an der Entstehung der Religion. Denn „so sehr[7]) .. auch große und kleine Plagen jedes Menschenleben füllen und in steter Unruhe und Bewegung erhalten, so vermögen sie doch nicht die Unzulänglichkeit des Lebens zur Erfüllung des Geistes, das Leere und Schale des

---

[2]) W. II, 185.

[3]) W. II, 189, cf. 741 f., V, 355; es gibt vielmehr „zahllose Kombinationen und Gradationen", aber nach 359 f. macht schließlich das Gemeinschaftsbedürfnis „die Übereinstimmung in den metaphysischen Grundansichten" für die meisten zur Hauptsache.

[4]) W. II, 190, cf. IV, 221 f., V, 350 f., N. IV, 14 f., 47, 253 (unter N. zitiere ich die Nachlaßbände ed. Grisebach).

[5]) Zur „Offenbarung" cf. W. III, 142, 146, 186, IV, 128, V, 378 f.: „es giebt keine andere Offenbarung als die Gedanken der Weisen"; V, 415.

[6]) „miraculum sigillum mendacii" W. V, 414.

[7]) W. I, 417 f., cf. 406, IV, 141 ff., N. IV, 239 f.

Daseins zu verdecken, oder die Langeweile auszuschließen, die immer bereit ist, jede Pause zu füllen, welche die Sorge läßt. Daraus ist es entstanden, daß der menschliche Geist, noch nicht zufrieden mit den Sorgen, Bekümmernissen und Beschäftigungen, die ihm die wirkliche Welt auflegt, sich in der Gestalt von tausend verschiedenen Superstitionen noch eine imaginäre Welt schafft, mit dieser sich dann auf alle Weise zu tun macht und Zeit und Kräfte an ihr verschwendet, sobald die wirkliche ihm die Ruhe gönnen will, für die er gar nicht empfänglich ist. Dieses ist daher auch ursprünglich am meisten der Fall bei den Völkern, welchen die Milde des Himmelsstriches und Bodens das Leben leicht macht. . ." So schafft sich der Mensch Dämonen, Götter[8]) und Heilige nach seinem eigenen Bilde und verehrt sie durch allerhand Opfer und Zeremonien. „Ihr Dienst verwebt sich überall mit der Wirklichkeit, ja verdunkelt diese: jedes Ereignis des Lebens wird dann als Gegenwirkung jener Wesen aufgenommen: der Umgang mit ihnen füllt dann die halbe Zeit des Lebens aus, unterhält beständig die Hoffnung und wird, durch den Reiz der Täuschung, oft interessanter als der mit wirklichen Wesen. Er ist der Ausdruck und das Symptom der doppelten Bedürftigkeit des Menschen, teils nach Hilfe und Beistand[9]) und teils nach Beschäftigung und Kurzweil: und wenn er auch dem ersteren Bedürfnis oft gerade entgegenarbeitet, indem bei vorkommenden Unfällen und Gefahren kostbare Zeit und Kräfte statt auf deren Abwendung auf Gebete und Opfer unnütz verwendet werden; so dient er dem zweiten Bedürfnis dafür desto besser, durch jene phantastische Unterhaltung mit einer erträumten Geisterwelt: und dies ist der gar nicht zu verachtende Gewinn aller Superstitionen." Die Religion ist also die Volksmetaphysik[10]); sie befriedigt[11]) sein metaphysisches Bedürfnis recht gut und ist

[8]) Der Theismus ist aber dem Begriffe der Religion nicht etwa wesentlich, wie schon der Buddhaismus beweist, der den Begriff Gottes gar nicht kennt IV, 153 f., III, 142 ff., 328 ff., V, 228 f.

[9]) cf. W. I, 649: „primus in orbe Deos fecit timor ist ein altes Wahrwort des Petronius." W. IV, 142 f., N. IV, 45.

[10]) W. II, 190.

[11]) W. II, 193 f.

ihm darum notwendig und „eine unschätzbare Wohlthat“. Aber freilich auch nur für das Volk. „Die Religionen[12]) sind wie die Leuchtwürmer: sie bedürfen der Dunkelheit, um zu leuchten. Ein gewisser Grad allgemeiner Unwissenheit ist die Bedingung aller Religionen, ist das Element, in dem sie allein leben können.“ Ihre Anerkennung[13]) einem wahrhaft Großen, einem Shakespeare oder Goethe zumuten, hieße verlangen, „daß ein Riese den Schuh eines Zwerges anziehe“. Aufgabe der Religionsstifter wie der Philosophen ist es, den Menschen[14]) „aus seiner Betäubung aufzurütteln und auf den hohen Sinn des Daseins hinzudeuten“; diese tuns für die Wenigen, die Eximierten; jene für die Vielen, die Menschheit im großen. „Wie es eine Volkspoesie giebt und, in den Sprichwörtern, eine Volksweisheit; so muß es auch eine Volksmetaphysik geben; denn die Menschen bedürfen schlechterdings einer Auslegung des Lebens, und sie muß ihrer Fassungskraft angemessen seyn. Daher ist sie allemal eine allegorische Einkleidung der Wahrheit.“ Ihre krause, barocke, scheinbar widersinnige Form ist unvermeidlich; denn nur so lassen sich dem rohen Volke tiefe Wahrheiten nahebringen. Die verschiedenen Religionen aber sind „nur verschiedene Schemata, in welchen das Volk die ihm an sich selbst unfaßbare Wahrheit ergreift und sich vergegenwärtigt, mit welchem sie ihm jedoch unzertrennlich verwächst“.

Beide also, Philosophie wie Religion, wollen ein Ausdruck für die Wahrheit sein. Nur mit dem wichtigen Unterschied: das philosophische System[15]) will es sensu proprio sein, die Religion ist es nur sensu allegorico, nur indirekt, symbolisch. „Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen.“[16]) Beweis dafür sind vor allem jene überall sich findenden „Dogmen, die sich nicht einmal deutlich denken lassen, geschweige wörtlich wahr sein

---

[12]) W. V, 361, cf. III, 139.

[13]) W. II, 194.

[14]) W. V, 339.

[15]) W. II, 192, 195, cf. V, 509, 432.

[16]) W. II, 192, cf. N. IV, 242, zur Bändigung der rohen Gemüter taugt nicht die Wahrheit, sondern der „Irrtum, das Märchen, die Parabel. Daher Notwendigkeit der positiven Glaubenslehren“.

können". Nur so wird es dem rohen Verstande fühlbar, daß es sich hier um „die Ordnung der Dinge an sich handelt, vor welcher die Gesetze dieser Erscheinungswelt ... verschwinden". Und der scheinbar absurde[17]) Satz Tertullians gewinnt von hier aus Verständnis: Prorsus credibile est, quia ineptum est: — — certum est, quia impossibile (de carne Christi c. 5). Deutlich aber ist zugleich, daß die Religionen eben vermöge ihrer allegorischen Natur nicht wie die Philosophie der Beweise bedürfen; „statt deren verlangen sie Glauben d. h. eine freiwillige Annahme, daß es sich so verhalte".[18])

Die Religion hat aber zwei Seiten:[19]) eine intellektuell-theoretische: die Metaphysik, und eine praktische: die Moral. Möglich übrigens, daß das Metaphysische in allen falsch ist, das Moralische aber ist in allen wahr, stimmen sie doch hierin alle überein, während sie in jenem sich alle widerstreiten. Jedenfalls haben die Glaubenslehren der Religionen den Zweck, in der Form des Mythos[20]) ein „Surrogat" der Wahrheit zu sein, „welches als Regulativ für das Handeln hinreichend ist". Denn „statt die Wahrheit der Religionen[21]) als sensu allegorico zu bezeichnen, könnte man sie ... Hypothesen zu praktischem Zwecke, oder hodegetische Schemata nennen". „Sie sind Leitsterne für das Handeln und die subjektive Beruhigung beim Denken."

So leisten die Religionen für die große Masse das Doppelte: sie sind ihr[22]) „ein unentbehrlicher Trost in den schweren Leiden des Lebens, als wo sie die Stelle einer objektiv wahren Metaphysik vollkommen vertreten, indem sie, so gut wie diese nur irgend könnte, den Menschen über sich selbst und das zeitliche Dasein hinausheben", und sodann führen sie „als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend" „in Hinsicht auf das Praktische eben

[17]) II, 192, cf. W. V, 381: der Allegorie „ist eine kleine Beimischung von Absurdität ein notwendiges Ingredienz, indem es zur Andeutung ihrer allegorischen Natur dient". cf. V, 349.

[18]) cf. N. IV, 252. W. V, 378.

[19]) W. V, 356.

[20]) W. I, 458, cf. II, 192: der Glaube leitet das Handeln.

[21]) W. V, 414.

[22]) W. II, 193, cf. V, 381.

dahin, wohin die Wahrheit sensu proprio auch führen würde". Nach dieser Seite hin sind sie geradezu[23]) „das alleinige Lenkungs- Bändigungs- und Besänftigungsmittel dieser Rasse vernunftbegabter Tiere".

Zwar ist das echt moralische Motiv[24]) des Mitleids wie überhaupt alle echte Moral und Moralität von allen Religionen unabhängig, aber beim großen Haufen wirkt es selten ohne Einkleidung in religiöse Motive und wird durch sie jedenfalls verstärkt. Denn die Masse, für die beides eine untrennbare Einheit[25]) bildet, sieht jeden Angriff auf den Mythos ohne weiteres für einen Angriff auf Recht und Tugend an. Und in der Tat beruht die große Gewalt der positiven Glaubenslehren über die Gemüter durchaus auf ihrer ethischen Seite.

So befriedigt also alle Religion Verstand und Willen des gewöhnlichen Menschen. Denn[26]) „auf Auktorität gestützt, wendet sie sich zunächst an die eigentlich metaphysische Anlage des Menschen, also an das theoretische Bedürfnis, welches aus dem sich aufdringenden Räthsel unsers Daseyns und aus dem Bewußtseyn hervorgeht, daß hinter dem Physischen der Welt irgendwie ein Metaphysisches stecken müsse, ein Unwandelbares, welches dem beständigen Wandel zur Grundlage dient: sodann aber an den Willen, an Furcht und Hoffnung der in steter Noth lebenden Sterblichen: sie schafft ihnen demnach Götter und Dämonen, die sie anrufen, die sie besänftigen, die sie gewinnen können: endlich aber auch wendet sie sich an ihr unleugbar vorhandenes moralisches Bewußtseyn, dem sie Bestätigung und Anhalt von außen verleiht, eine Stütze, ohne welche dasselbe, im Kampfe mit so vielen Versuchungen, sich nicht leicht würde aufrecht erhalten können. Eben

[23]) W. V, 356, 345, 365: „der rohe Mensch muß zuerst niederknieen, Verehrung und Gehorsam erlernen: danach erst kann man ihn civilisiren".

[24]) W. V, 369, 411, cf. III, 567 ff.: das gleiche gilt für Staat, Recht und Gesetz: V, 346 f.: N. IV, 252 f.

[25]) cf. W. III, 643; W. I, 465 Anm. betont Sch. „daß das, was jeder positiven Glaubenslehre ihre große Kraft giebt, der Anhaltspunkt, durch welchen sie die Gemüther fest in Besitz nimmt, durchaus ihre ethische Seite ist," freilich verwebt mit einem mythischen Dogma.

[26]) W. V, 351.

von dieser Seite gewährt die Religion, in den zahllosen und großen Leiden des Lebens, eine unerschöpfliche Quelle des Trostes und der Beruhigung, welche den Menschen auch im Tode nicht verläßt, vielmehr grade dann ihre Wirksamkeit entfaltet. Sonach gleicht die Religion Dem, der einen Blinden bei der Hand faßt und leitet, da er nicht selbst sehn kann und es ja nur darauf ankommt, daß er sein Ziel erreiche, nicht, daß er Alles sehe.“

Die Religion ist somit zwar eine fraus, aber, weil für die Masse notwendig und ganz unentbehrlich, unzweifelhaft eine pia fraus.[27]) Die Priester aber, „die Monopolisten und Generalpächter“[28]) dieses metaphysischen Bedürfnisses der Masse, sind ein „sonderbares Mittelding von Betrügern und Sittenlehrern. Denn die eigentliche Wahrheit dürfen sie . . . nicht lehren, auch wenn sie ihnen bekannt wäre, wie sie es nicht ist. Eine wahre Philosophie kann es danach allenfalls geben; aber gar keine wahre Religion: ich meyne wahr im wahren und eigentlichen Wortverstande und nicht bloß so durch die Blume, oder Allegorie, . . . in welchem Sinne vielmehr jede wahr seyn wird,[29]) nur in verschiedenen Graden.“ Grade diese Tatsache aber, „daß die wichtigste, höchste und heiligste Wahrheit nicht anders, als mit der Lüge versetzt, auftreten kann“, „ist dem unentwirrbaren Gemische von Wohl und Übel, Redlichkeit und Falschheit, Güte und Bosheit, Edelmuth und Niederträchtigkeit, welches die Welt uns durchgängig darbietet, ganz entsprechend“.

Nach alledem kann der Wert der Religion nur ein sehr relativer sein. Er hängt von ihrem Gehalt an Wahrheit und der mehr oder weniger großen Durchsichtigkeit ihres allegorischen Schleiers[30])

---

[27]) W. V, 351 f.

[28]) W. II, 187.

[29]) cf. V, 348, cf. 357, „jedenfalls aber ist die Religion die allegorisch und mythisch ausgesprochene, und dadurch der Menschheit im Großen zugänglich und verdaulich gemachte Wahrheit: denn rein und unversetzt könnte sie solche nimmermehr vertragen“; denn „dem Volke kann der tiefe Sinn und das hohe Ziel des Lebens nur symbolisch eröffnet und vorgehalten werden: weil es nicht fähig ist, solche im eigentlichen Verstande zu fassen. Philosophie hingegen soll seyn wie die Eleusinischen Mysterien, für die Wenigen, die Auserwählten.“

[30]) W. II, 195.

ab. Es ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn Schopenhauer ein andermal schreibt:[31] „Der Geist und die ethische Tendenz sind . . das Wesentliche einer Religion, nicht die Mythen, in welche sie solche kleidet.“ Unter diesem Gesichtspunkt erklärt[32] er, vor allem auch wegen der ihn selbst überraschenden Übereinstimmung mit den Grundlehren seiner Philosophie, die ältesten aller Religionen, den Brahmanismus und Buddhaismus, für die vorzüglichsten und kann sich des Glaubens nicht entschlagen, „daß die Lehren des Christentums irgendwie aus jenen Urreligionen abzuleiten sind“, weil er auch dessen „Kern“[33] hoch schätzt.

Auf die Beurteilung des Christentums durch Schopenhauer lohnt es sich etwas näher einzugehen: einmal wegen seiner Bedeutung für die europäische Geschichte und Kultur, zugleich aber auch darum, weil bei dieser uns vertrauten Religionsform die Kritik Schopenhauers besonders eingehend und für seine Art religionsphilosophischer Betrachtung höchst instruktiv ist.

Natürlich besitzt auch das Christentum, wie alle Religion, die Wahrheit nur in allegorischer Form. Ja: „bei[34] keiner Sache hat man so sehr den Kern von der Schaale zu unterscheiden, wie beim Christentum. Eben weil ich diesen Kern hochschätze, mache ich mit der Schaale bisweilen wenig Umstände: sie ist jedoch dicker, als man meistens denkt.“ Das Christentum ist „durchaus allegorischer Natur:[35] denn was man in profanen Dingen Allegorie nennt, heißt bei den Religionen Mysterium“.[36] „Versteht man die Christliche Dogmatik sensu proprio; so behält Voltaire Recht. Hingegen

[31]) W. II, 734.

[32]) W. II, 195, 734, V, 232.

[33]) W. II, 736.

[34]) W. II, 736. N. IV, 262.

[35]) W. V, 380f.

[36]) W. V, 349 Mysterium ist „nur der theologische terminus technicus für religiöse Allegorie. Auch haben alle Religionen ihre Mysterien. Eigentlich ist ein Mysterium ein offenbar absurdes Dogma, welches jedoch eine hohe, an sich selbst dem gemeinen Verstande der rohen Menge völlig unfaßliche Wahrheit in sich verbirgt, die nun derselbe in dieser Verhüllung aufnimmt, auf Treu und Glauben, ohne sich von der, auch ihm augenfälligen Absurdität irre machen zu lassen: dadurch nun wird er des Kerns der Sache, soweit es ihm möglich ist, theilhaft.“

allegorisch genommen, ist sie ein heiliger Mythos, ein Vehikel, mittelst dessen dem Volke Wahrheiten beigebracht werden, die ihm sonst durchaus unerreichbar wären. Man könnte dieselbe den Arabesken von Raphael, wie auch denen von Runge, vergleichen, welche das handgreiflich Widernatürliche und Unmögliche darstellen, aus denen aber dennoch ein tiefer Sinn spricht. Sogar die Behauptung der Kirche, daß in den Dogmen der Religion die Vernunft völlig inkompetent, blind und verwerflich sei, besagt im innersten Grunde dies, daß diese Dogmen allegorischer Natur und daher nicht nach dem Maßstabe, welchen die Vernunft, die alles sensu proprio nimmt, allein anlegen kann, zu beurtheilen seien. Die Absurditäten im Dogma sind eben das Stämpel und Abzeichen des Allegorischen und Mythischen."

Der Kern nun des Christentums und „die Kraft,[37]) vermöge welcher es zunächst das Judenthum und dann das Griechische und Römische Heidenthum überwinden konnte, liegt ganz allein in seinem Pessimismus, in dem Eingeständniß, daß unser Zustand ein höchst elender und zugleich sündlicher ist, während Judenthum und Heidenthum optimistisch waren. Jene von Jedem tief und schmerzlich gefühlte Wahrheit schlug durch und hatte das Bedürfniß der Erlösung in ihrem Gefolge". Nicht im Gottesbegriff liegt schließlich überhaupt der Fundamentalunterschied[38]) aller Religionen, „sondern nur darin, ob sie optimistisch oder pessimistisch sind, d. h. ob sie das Daseyn dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht seyn sollte, indem sie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in dem, was in jedem Betracht seyn sollte". Vermöge seines Pessimismus und seiner Übereinstimmung mit den Urreligionen in diesem Punkte „gehört[39]) das Christenthum dem alten, wahren und erhabenen Glauben der Mensch-

[37]) W. II, 196f., 521, cf. V, 407, I, 422.
[38]) cf. V, 408.
[39]) W. II, 734.

heit an, welcher im Gegensatz steht zu dem falschen, glatten und verderblichen Optimismus,[40]) der sich im Griechischen Heidenthum, im Judenthum und Islam darstellt. Die Zendreligion hält gewissermaßen das Mittel, indem sie, dem Ormuzd gegenüber, am Ahriman ein pessimistisches Gegengewicht hat". Kurz zusammengefaßt ist „das Christentum[41]) die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus, welche jedoch nur durch die schwersten Opfer und durch die Verleugnung des eignen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehrung der menschlichen Natur erlangt werden kann".

Dieser pessimistische Geist des Christentums offenbart sich nun sowohl, in allegorischer Einkleidung, in einer Reihe tiefsinniger[42]) Dogmen als in der asketischen, Welt und Willen verneinenden Tendenz seiner Ethik.

Von den christlichen Dogmen kommt hier vor allem das von der Erbsünde und der damit nötig gewordenen Erlösung in Betracht. „Der Mythos[43]) vom Sündenfall (obwohl wahrscheinlich, wie das ganze Judenthum, dem Zend-Avesta entlehnt: Bun-Dehesch, 15) ist das Einzige im A. T., dem ich eine metaphysische, wenngleich nur allgorische Wahrheit zugestehen kann: ja er ist es allein, was mich mit dem A. T. aussöhnt. Nichts Anderem nämlich sieht unser Daseyn so ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines strafbaren Gelüstens. Das neutestamentliche Christenthum, dessen

[40]) Nach W. I, 422 ist der Optimismus nicht nur „eine absurde, sondern auch eine wahrhaft ruchlose Denkungsart . . ., ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit". cf. II, 688 f.

[41]) W. II, 735.

[42]) sie sind erst allmählich zustande gekommen, vollendet erst durch Augustinus. „Demnach ist erst die Augustinische, auch von Luther bekräftigte Lehre das vollkommene Christenthum, nicht aber, wie die heutigen Protestanten, die ‚Offenbarung' sensu proprio nehmend und daher auf Ein Individuum beschränkend, meynen, das Urchristentum: wie nicht der Keim, sondern die Frucht das Genießbare ist." W. V, 381 f., 406.

[43]) W. II, 683 f., cf. V, 315 nach I, 425 ist der Sündenfall Adams „offenbar nur die Befriedigung der Geschlechtslust" d. h. der „entschiedensten Bejahung des Willens zum Leben" (424); III, 139 heißt die Lehre von der Erbsünde „das Christliche Kerndogma".

ethischer Geist der des Brahmanismus und Buddhaismus, daher dem übrigens optimistischen des Alten Testaments sehr fremd ist, hat auch, höchst weise, gleich an jenen Mythos angeknüpft: ja, ohne diesen hätte es im Judenthum gar keinen Anhaltspunkt gefunden. — Will man den Grad von Schuld, mit dem unser Daseyn selbst behaftet ist, ermessen; so blicke man auf das Leiden, welches mit demselben verknüpft ist. Jeder große Schmerz, sei er leiblich oder geistig, sagt aus, was wir verdienen: denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten.“ In diesem Lichte erblickt auch das Christentum unser Dasein. „Man hat geschrieen über das Melancholische und Trostlose meiner Philosophie: es liegt jedoch bloß darin, daß ich, statt als Äquivalent der Sünden eine künftige Hölle zu fabeln, nachwies, daß wo die Schuld liegt, in der Welt, auch schon etwas Höllenartiges sei.“

Zur Erläuterung des Dogmas von der Erbsünde und seiner Idee, daß die Schuld im Dasein selbst liegt, führt Schopenhauer[44]) folgendes aus: „Der Mensch hat sein Daseyn und Wesen entweder mit seinem Willen d. h. seiner Einwilligung, oder ohne diese: im letzteren Falle wäre eine solche, durch vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Existenz eine schreiende Ungerechtigkeit.“ Vergeblich versuchten die Alten „zu beweisen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen: die Erfahrung schrie laut dagegen“. „Die ernstliche und tiefe Lösung des Problems liegt in der christlichen Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen; demnach ein Mensch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menschenliebe, mithin das αγαθον, honestum, ausgeübt hat, dennoch nicht, wie Cicero meint, culpa omni carens (Tusc. V, 1) ist: sondern el delito mayor del hombre es haber nacido (des Menschen größte Schuld ist, daß er geboren ward), wie es, aus viel tieferer Erkenntniß als jene Weisen, der durch das Christentum erleuchtete Dichter Calderon ausgedrückt hat. Daß demnach der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, kann nur dem widersinnig erscheinen, der ihn für erst soeben aus Nichts geworden und für das Werk eines Andern hält. In Folge dieser Schuld also, die daher von

---

44) W. II, 709/11, cf. N. IV, 179, 183; W. I, 425, 457, 519, V, 318.

seynem Willen ausgegangen seyn muß, bleibt der Mensch, mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den physischen und geistigen Leiden preisgegeben, ist also nicht glücklich. Dies folgt aus der ewigen Gerechtigkeit[45]) . . . Daß aber, wie St. Paulus (Röm. 3, 21 ff.), Augustinus und Luther lehren, die Werke nicht rechtfertigen[46]) können, indem wir Alle wesentlich Sünder sind und bleiben, — beruht zuletzt darauf, daß, weil operari sequitur esse, wenn wir handelten, wie wir sollten, wir auch seyn müßten, wie wir sollten. Dann aber bedürften wir keiner Erlösung[47]) aus unserem jetzigen Zustande, wie solche nicht nur das Christentum, sondern auch Brahmanismus und Buddhaismus .... als das höchste Ziel darstellen: d. h. wir brauchten nicht etwas ganz Anderes, ja, Dem was wir sind, Entgegengesetztes zu werden. Weil wir aber sind, was wir nicht seyn sollten, thun wir auch notwendig was wir nicht thun sollten. Darum also bedürfen wir einer völligen Umgestaltung unsers Sinnes und Wesens, d. i. der Wiedergeburt,[48]) als deren Folge die Erlösung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari liegt, so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer essentia et existentia, da aus dieser das operari notwendig hervorgeht . . . . Demnach ist eigentlich unsere einzige wahre Sünde die Erbsünde. Diese nun läßt der Christliche Mythos zwar erst, nachdem der Mensch schon da war, entstehen, und dichtet ihm dazu, per impossibile, einen freien Willen an:[49]) dies thut er aber eben als Mythos. Der innerste Kern und Geist

[45]) cf. I, 452 ff.

[46]) cf. W. I, 664. 667.

[47]) cf. W. II, 715 f.

[48]) cf. W. I, 517 f.: Wiedergeburt oder Gnadenwirkung ist die völlige und plötzliche Aufhebung unsres Charakters; „sie tritt erst ein, wenn der Wille, zur Erkenntnis seines Wesens an sich gelangt, aus dieser ein Quietiv erhält.“

[49]) cf. W. I, 520/22: „Es ist . . eine ursprüngliche und evangelische Lehre des Christenthums . . . . daß der Wille nicht frei ist, sondern dem Hange zum Bösen ursprünglich unterthan, daher seine Werke stets sündlich und mangelhaft sind und nie der Gerechtigkeit genug thun können; daß also endlich keineswegs diese Werke, sondern der Glaube allein seelig macht; dieser Glaube selbst aber nicht aus Vorsatz und freiem Willen entsteht, sondern durch Gnadenwirkung, ohne unser Zuthun, wie von Außen auf uns kommt.“

des Christenthums ist mit dem Brahmanismus und Buddhaismus derselbe: sämmtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Daseyn selbst; nur daß das Christenthum hiebei nicht, wie jene älteren Glaubenslehren, direkt und unumwunden verfährt, also nicht die Schuld geradezu durch das Daseyn selbst gesetzt seyn, sondern sie durch eine That des ersten Menschenpaares entstehen läßt. Dies war nur unter der Fiktion[50]) eines liberi arbitrii indifferentiae möglich, und nur wegen des Jüdischen Grunddogmas,[51]) dem jene Lehre hier eingepflanzt werden sollte, nöthig. Weil, der Wahrheit nach, eben das Entstehen des Menschen selbst die That seines freien Willens und demnach mit dem Sündenfall Eins ist, und daher mit der essentia und existentia des Menschen die Erbsünde, von der alle andern Sünden die Folgen sind, schon eintrat, das Jüdische Grunddogma aber eine solche Darstellung nicht zuließ; so lehrte Augustinus . . ., daß der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfalle schuldlos gewesen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Nothwendigkeit der Sünde verstrickt sei."

Die Ausführlichkeit der Auseinandersetzung mit diesen christlichen Dogmen zeigt deutlich, wie wichtig dieser Punkt für Schopenhauer war.

Ja, er steht nicht an, zu erklären:[52]) „Der Mittelpunkt und das Herz des Christenthums ist die Lehre vom Sündenfall, von der Erbsünde, von der Heillosigkeit unsers natürlichen Zustandes und der Verderbtheit des natürlichen Menschen, verbunden mit der Vertretung und Versöhnung durch den Erlöser, deren man theilhaft wird durch den Glauben an ihn."

Den gleichen Grundgedanken sieht Schopenhauer auch in der tiefsinnigen[53]) Parallele ausgesprochen, die Paulus zwischen Adam und Christus (Röm. 5, 12—21) zieht. In ihr liegt nämlich[54]) „die große Wahrheit der Bejahung und Verneinung des Willens zum

[50]) cf. W. I, 374ff., III, 349ff.

[51]) sc. vom Schöpfergott cf. W. I, 520f.

[52]) W. V, 407.

[53]) cf. I, 520f.

[54]) W. II, 740, cf. I, 518f., 521, 425, V, 407.

Leben, . . . daß durch Adams Sündenfall der Fluch alle getroffen habe, die Sünde in die Welt gekommen, die Schuld auf alle vererbt sei; daß aber dagegen durch Jesu Opfertod Alle entsühnt seien, die Welt erlöst, die Schuld getilgt und die Gerechtigkeit versöhnt. Um aber die in diesem Mythos enthaltene Wahrheit selbst zu verstehen, muß man die Menschen nicht bloß in der Zeit, als voneinander unabhängige Wesen betrachten, sondern die (Platonische) Idee des Menschen auffassen, welche sich zur Menschenreihe verhält, wie die Ewigkeit an sich zu der zur Zeit auseinandergezogenen Ewigkeit: daher eben die, in der Zeit, zur Menschenreihe ausdehnte ewige Idee Mensch durch das sie verbindende Band der Zeugung auch wieder in der Zeit als ein Ganzes erscheint. Behält man nun die Idee des Menschen im Auge: so sieht man, daß Adams Sündenfall die endliche, thierische, sündige Natur des Menschen darstellt, welcher gemäß er eben ein der Endlichkeit, der Sünde, dem Leiden und dem Tode anheimgefallnes Wesen ist. Dagegen stellt Jesu Christi Wandel, Lehre und Tod die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlösung des Menschen dar.[55]) Jeder Mensch nun ist, als solcher und potentia, sowohl Adam als Jesus, je nachdem er sich auffaßt und sein Wille ihn danach bestimmt; in Folge wovon er sodann verdammt und dem Tode anheimgefallen, oder aber erlöst ist und das ewige Leben erlangt." „Demnach[56]) soll man Jesum Christum stets im Allgemeinen auffassen, als das Symbol, oder die Personifikation, der Verneinung des Willens zum Leben (sc. so wie Adam und die Erbsünde das Symbol der Bejahung des Willens zum Leben ist); nicht aber individuell,[57]) sei es nach seiner mythischen Geschichte in den

[55]) cf. W. I, 519 der „menschgewordene Gott" kann daher „als frei von aller Sündhaftigkeit, d. h. vom Lebenswillen, auch nicht, wie wir, aus der entschiedensten Bejahung des Willens hervorgegangen seyn, noch wie wir einen Leib haben, der durch und durch nur konkreter Wille, Erscheinung des Willens ist; sondern von der reinen Jungfrau geboren (hat er) auch nur einen Scheinleib", nämlich nach den Doketen. cf. N. IV. 237 f.

[56]) W. I, 519, cf. V, 382.

[57]) cf. W. I, 141: „der Heiland des Christentums, jene vortreffliche Gestalt, voll tiefen Lebens, von größter poetischer Wahrheit, und höchster Bedeutsamkeit, die . . ., bei vollkommener Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zustande des höchsten Leidens vor uns steht."

Evangelien, oder nach der ihr zum Grunde liegenden, muthmaaßlichen, wahren. Denn weder das Eine, noch das Andere wird leicht ganz befriedigen. Es ist bloß das Vehikel jener erstern Auffassung, für das Volk, als welches stets etwas Faktisches verlangt."

Denn das allgemein und abstrakt zu Denkende[58]) ist nun eben nichts für die große Mehrzahl der Menschen, besonders wenn es sich, wie hier bei der Grundwahrheit des Christentums von der Willensverneinung, um etwas der natürlichen Richtung des Menschengeschlechts Zuwiderlaufendes und nach seinen wahren Gründen schwer zu Fassendes handelt. „Die Wahrheit mußte daher überall das Gewand der Fabel borgen und zudem stets sich an das jedes Mal historisch Gegebene, bereits Bekannte und bereits Verehrte anzuschließen bestrebt seyn." „So sind denn die oben genannten Glaubenslehren anzusehen als die heiligen Gefäße, in welchen die seit mehreren Jahrtausenden, ja, vielleicht seit dem Beginn des Menschengeschlechts erkannte und ausgesprochene große Wahrheit, die jedoch an sich selbst, in Bezug auf die Masse der Menschheit, stets eine Geheimlehre bleibt, dieser nach Maaßgabe ihrer Kräfte zugänglich gemacht, aufbewahrt und durch die Jahrtausende weitergegeben wird."

Nur „um eine philosophische Mode seiner Zeit mitzumachen" [59]) versucht übrigens Schopenhauer auch „das tiefste Mysterium des Christenthums, also das der Trinität, in die Grundbegriffe seiner Philosophie aufzulösen". Nämlich so: „Der heilige Geist ist die entschiedene Verneinung des Willens zum Leben: der Mensch, in welchem solche sich in concreto darstellt, ist der Sohn. Er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieser anschaulichen Welt hervorbringenden Willen, d. i. dem Vater, sofern nämlich die Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte des selben Willens sind, dessen Fähigkeit zu beidem die alleinige wahre Freiheit ist." Doch will Schopenhauer selbst diese Deutung nur als einen „bloßen lusus ingenii" angesehen wissen.

Noch deutlicher aber als in seinen Dogmen, die, wie sich noch

---

[58]) W. II, 741.
[59]) W. II, 742.

zeigen wird, durch den optimistischen Einschlag jüdischer Dogmatik oft genug entstellt sind, offenbart sich der pessimistische Grundzug des Christentums in seiner asketischen Ethik.

Dieser Ethik hat „die Europäische Menschheit[60]) unendlich viel zu verdanken". „Sie erhielt durch dieselbe eine ihr bis dahin fremde Tendenz, vermöge der Erkenntniß der Grundwahrheit, daß das Leben nicht Selbstzweck seyn könne, sondern der wahre Zweck unsers Daseyns jenseit desselben liege. Griechen und Römer nämlich hatten ihn durchaus in das Leben selbst gesetzt, daher sie, in diesem Sinne, allerdings blinde Heiden heißen können. Demgemäß laufen auch alle ihre Tugenden auf das dem Gemeinwohl Dienliche, — das Nützliche, zurück..." „Von diesem glatten und rohen Aufgehn in einem ephemeren, ungewissen und schaalen Daseyn befreite das Christenthum die Europäische Menschheit...." Es „predigte nicht bloße Gerechtigkeit, sondern Menschenliebe, Mitleid, Wohlthätigkeit, Versöhnlichkeit, Feindesliebe, Geduld, Demuth, Entsagung, Glaube und Hoffnung. Ja, es ging weiter: es lehrte, daß die Welt vom Übel sei, und daß wir der Erlösung bedürften: demnach predigte es Weltverachtung, Selbstverleugnung, Keuschheit,[61]) Aufgeben des eigenen Willens, d. h. Abwendung vom Leben und dessen trügerischen Genüssen: ja, es lehrte die heiligende Kraft des Leidens[62]) erkennen und ein Marterinstrument ist das Symbol des Christenthums." „Wir sehen hier[63]) schon die ersten Stufen der Askesis, oder eigentlichen Verneinung des Willens, welcher letztere Ausdruck eben Das besagt, was in den Evangelien das Verleugnen seiner selbst und Aufsichnehmen des Kreuzes genannt wird." Zur vollen Blüte entfaltet sich dieser Keim in den Mystikern.

[60]) W. V, 362/64, cf. 327 f.: „Der asketische Geist (ist) ganz eigentlich die Seele des N. T. Dieser aber ist.. Die Verneinung des Willens zum Leben, und jener Übergang vom A. T. zum N. T., von der Herrschaft des Gesetzes zur Herrschaft des Glaubens, von der Rechtfertigung durch Werke zur Erlösung durch den Mittler, von der Herrschaft der Sünde und des Todes zum ewigen Leben in Christo, bedeutet, sensu proprio, den Übergang von den bloß moralischen Tugenden zur Verneinung des Willens zum Leben."

[61]) W. I, 488 f., cf. die Beurteilung des Zölibats II, 733, 726/30; N. III, 89.

[62]) cf. II, 745 f., 749 f., 689.

[63]) W. I, 495/97, cf. II, 735 f., 725.

„Diese predigen neben der reinsten Liebe auch völlige Resignation, freiwillige, gänzliche Armuth, wahre Gelassenheit,[64]) vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltlichen Dinge, Absterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergessen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes.“ „Was im Neuen Testament uns wie durch Schleier und Nebel sichtbar wird, tritt in den Werken der Mystiker[65]) ohne Hülle, in voller Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen.“

Von hier aus wird Schopenhauers hartes Urteil über den Protestantismus verständlich.[66]) „Der Protestantismus hat, indem er die Askese und deren Centralpunkt, die Verdienstlichkeit des Cölibats, eliminirte, eigentlich schon den innersten Kern des Christenthums aufgegeben und ist insofern als ein Abfall von demselben anzusehen.“ „Je erhabener eine Lehre ist, desto mehr steht sie, der im ganzen niedrig und schlecht gesinnten Menschennatur gegenüber, dem Mißbrauch offen: Darum sind im Katholicismus der Mißbräuche so sehr viel mehr und größere, als im Protestantismus.“ Empört darüber beschränkte der „redliche“ Luther das Christentum auf die Bibel und griff schließlich „im wohlgemeinten Eifer“ sein Herz, das asketische Prinzip, an. An seine Stelle trat bald das optimistische. „Aber Optimismus ist, in den Religionen, wie in der Philosophie, ein Grundirrthum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. Nach dem allen scheint mir der Katholicismus ein schmählich mißbrauchtes, der Protestantismus aber ein ausgeartetes Christenthum zu seyn, das Christenthum überhaupt also das Schicksal gehabt zu haben, dem alles Edele, Erhabene und Große anheimfällt, sobald es unter Menschen bestehen soll.“

---

[64]) Nach W. I, 310, ist „der innerste Geist des Christenthums“ „die vollkommene Resignation, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Wesens dieser Welt, also die „Erlösung“, die der „vollkommensten Erkenntniß“ entspringt, „derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die Ideen, also das ganze Wesen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntniß ... auf den Willen zurückwirkend ... ein Quietiv alles Wollens“ wird. cf. 486ff.

[65]) cf. W. II, 719.

[66]) W. II, 736f., 725, V, 407.

So betont Schopenhauer auch nach der Seite der Ethik hin die Identität seiner Philosophie mit dem wahren Christentum. Ja, er meint sogar:[67] „In diesem Sinne könnte man meine Lehre die eigentliche Christliche Philosophie nennen: — so paradox Dies Denen scheinen mag, die nicht auf den Kern der Sache gehn, sondern bei der Schaale stehn bleiben.“ Aber freilich, wie bei der Lehre die Philosophie den Vorzug der reinen, ungetrübten Wahrheit vor der Religion voraus hat, die die Wahrheit immer nur in allegorischen Hüllen besitzt, so kommt auch das Zentrum der Ethik, die Askese, im Christentum nicht zu seinem vollen Recht. „Der christlichen Askese[68]) fehlt es an einem eigentlichen, klaren, deutlichen und unmittelbaren Motiv: sie hat kein anderes, als die Nachahmung Christi: Dieser hat aber gar keine eigentliche Askese geübt (er empfiehlt jedoch die freiwillige Armut, Matth. 10, 9);[69]) und sodann ist bloße Nachahmung eines Andern, wer er auch sei, kein unmittelbares, an sich selbst ausreichendes, den Sinn und Zweck der Sache erklärendes Motiv.“ Eben dies aber gibt Schopenhauer in seiner Philosophie.[70])

Der Hauptnachteil des Christentums aber gegenüber den „Urreligionen“ des Brahmanismus und Buddhaismus ist dadurch bedingt, daß seine Lehren durch Verquickung der reinen Wahrheit mit jüdischer Dogmatik entstanden und dadurch vielfach innerlich widerspruchsvoll[71]) geworden sind.

„Daß[72]) jene wichtige ethische Ansicht des Lebens (in den uralten Werken der Sanskritsprache) eine weitergehende Entwicklung und entschiedeneren Ausdruck (sc. als im Christentum) erlangen konnte, ist vielleicht hauptsächlich Dem zuzuschreiben, daß sie hier nicht von einem ihr ganz fremden Element beschränkt wurde, wie im Christenthum die jüdische Glaubenslehre ist, zu welcher der erhabene Urheber jenes sich nothwendig, theils bewußt

[67]) W. V, 329, cf. I, 522f., II, 760, III, 340.

[68]) N. IV, 258.

[69]) cf. übrigens auch W. II, 726, 746f., I, 489.

[70]) cf. bes. W. I, 485ff.

[71]) cf. W. I, 520, Anm.: N. IV, 259f.

[72]) W. I, 497.

und theils vielleicht selbst unbewußt, bequemen und ihr anfügen mußte, und wo durch das Christenthum aus zwei sehr heterogenen Bestandteilen zusammengesetzt ist, von denen ich den rein ethischen vorzugsweise, ja ausschließlich den Christlichen nennen und ihn von dem vorgefundenen jüdischen Dogmatismus unterscheiden möchte." Selbst bei einer infolge jener Verquickung zweier heterogener Bestandteile schließlich eintretenden Zersetzung des Christentums müßte doch „der rein ethische Theil noch immer unversehrt bleiben, weil er unzerstörbar ist".

„Die Verbindung[73]) des Neuen Testamentes mit dem Alten ist im Grunde nur eine äußerliche, eine zufällige ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die Christliche Lehre bot dieses . . . nur in der Geschichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im Alten Testament isoliert dasteht und nicht weiter benutzt wird." Dies Letzte ist sehr begreiflich. „Denn, abgesehen vom Sündenfall, der im Alten Testament wie ein hors d'œuvre dasteht, ist der Geist des Alten Testaments dem des Neuen Testaments diametral entgegengesetzt: jener optimistisch, dieser pessimistisch." „Dem eigentlichen Christenthum[74]) ist jenes παντα καλα λιαν des Alten Testaments (sc. bei der Weltschöpfung) wirklich fremd: denn von der Welt wird im Neuen Testament durchgängig geredet als von etwas, dem man nicht angehört, das man nicht liebt, ja dessen Beherrscher der Teufel ist." „Der Teufel[75]) (aber) ist im Christenthum eine höchst nöthige Person, als Gegengewicht zur Allgüte, Allweisheit und Allmacht Gottes, als bei welcher gar nicht abzusehn ist, woher denn die überwiegenden, zahllosen und grenzenlosen Übel der Welt kommen sollten, wenn nicht der Teufel da ist, sie auf seine Rechnung zu nehmen."

So hat denn das Christentum vom Judentum,[76]) mit dessen optimistischem Glauben an den Schöpfergott ein höchst bedenkliches

---

[73]) W. II, 730f.

[74]) W. I, 735.

[75]) W. V, 387.

[76]) „Der rohesten und schlechtesten unter allen Religionen" (cf. die Kritik W. IV, 151f., Anm.) cf. V, 314.

Erbe überkommen. „Die Zeit wird[77]) (jedoch) kommen, wo man die Annahme eines Gott-Schöpfers[78]) in der Metaphysik ebenso ansehn wird, wie jetzt die der Epicyklen in der Astronomie." Denn Optimismus und Theismus gehören zusammen, wie Pessimismus und Gottesglaube sich ausschließen: „wenn[79]) ein Gott diese Welt gemacht hat, so möchte ich nicht der Gott seyn: ihr Jammer würde mir das Herz zerreißen." „Immer ist der Mensch[80]) auf sich selbst zurückgewiesen.... Vergebens macht er sich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erschmeicheln was nur die eigne Willenskraft herbeizuführen vermag. Hatte das Alte Testament die Welt und den Menschen zum Werk eines Gottes gemacht, so sah das Neue Testament, um zu lehren, daß Heil und Erlösung aus dem Jammer dieser Welt nur von ihr selbst ausgehen kann, sich genöthigt, jenen Gott Mensch werden zu lassen."

Auf ein christliches Dogma wenigstens sei etwas genauer eingegangen, um zu zeigen, wie „beklagenswert"[81]) und nachteilig für das Christentum jene Verbindung mit dem „unsterblichkeitslosen[82]) rohen Judenthum", jener „Religion ohne alle metaphysische Tendenz" geworden ist, und wie schließlich alle[83]) „Widersprüche und Unbegreiflichkeiten" der christlichen Dogmatik dem „jüdischen Grunddogma" vom Schöpfergott aufs Konto zu setzen sind. Es ist das Dogma von der Prädestination[84]) „dem zufolge Einer vor dem Andern die Gnade eben voraus hat, welche sonach auf ein, bei der Geburt erhaltenes und fertig auf die Welt gebrachtes Privilegium, und zwar in der allerwichtigsten Angelegenheit hinausläuft. Die Anstößigkeit und Absurdität hievon entspringt aber bloß aus der Alttestamentlichen Voraussetzung, daß der Mensch das Werk eines

---

[77]) N. IV, 253.

[78]) Zur Kritik des Gottesbegriffs bei Sch., cf. N. IV, 236—262 passim. W. V, 396, I, 648 ff., 619 f., II, 695, 410 f., 758 ff., III, 143 ff., IV, 128—155, 218 f.

[79]) N. IV, 242, 350, cf. 246 f.; W. V, 112 f., 396, II, 418.

[80]) W. I, 421 f.

[81]) W. IV, 152.

[82]) cf. zum Unsterblichkeitsglauben W. II, 185 f., 572 ff., IV, 150 ff.; N. IV, 200: W. I, 368 f., II, 577, 586, V, 286 ff.

[83]) cf. W. I, 520 f.: cf. N. IV, 243. 251: W. IV, 146—155, 80.

[84]) W. V, 382 ff.: cf. I, 382.

fremden Willens und von diesem aus dem Nichts hervorgerufen sei. Hingegen erhält — im Hinblick darauf, daß die ächten, moralischen Vorzüge wirklich angeboren sind, — die Sache schon eine ganz andere und vernünftigere Bedeutung, unter der Brahmanischen und Buddhaistischen Voraussetzung der Metempsychosis,[85]) nach welcher was Einer, bei der Geburt, also aus einer andern Welt, und einem früheren Leben mitbringt und vor den Andern voraus hat, nicht ein fremdes Gnadengeschenk, sondern die Früchte seiner eigenen, in jener andern Welt vollbrachten Thaten sind. — An jenes Dogma des Augustinus schließt sich nun aber gar noch dieses, daß aus der verderbten und daher der ewigen Verdammniß anheimgefallnen Masse des Menschengeschlechts nur höchst Wenige, und zwar in Folge der Gnadenwahl und Prädestination, gerecht befunden und demnach seelig werden, die Übrigen aber das verdiente Verderben, also ewige Höllenquaal, trifft. — Sensu proprio genommen wird hier das Dogma empörend. Denn nicht nur läßt es, vermöge seiner ewigen Höllenstrafen, die Fehltritte, oder sogar den Unglauben, eines oft kaum zwanzigjährigen Lebens durch endlose Quaalen büßen; sondern es kommt hinzu, daß diese fast allgemeine Verdammniß eigentlich Wirkung der Erbsünde und also nothwendige Folge des ersten Sündenfalles ist. Diesen nun aber hätte jedenfalls Der vorhersehen müssen, welcher die Menschen erstlich nicht besser, als sie sind, geschaffen, dann aber ihnen eine Falle gestellt hatte, in die er wissen mußte, daß sie gehn würden, da alles mit einander sein Werk war und ihm nichts verborgen bleibt. Demnach hätte er ein schwaches, der Sünde unterworfenes Geschlecht aus dem Nichts ins Daseyn gerufen, um es sodann endloser Quaal zu übergeben. Endlich kommt noch hinzu, daß der Gott, welcher Nachsicht und Vergebung jeder Schuld, bis zur Feindesliebe vorschreibt, keine übt, sondern vielmehr in das Gegentheil verfällt; da eine Strafe, welche am Ende der Dinge eintritt, wann Alles vorüber und

[85]) N. IV, 4: „Der Mythos von der Seelenwanderung ist so sehr der gehaltreichste, bedeutendste, der philosophischen Wahrheit am nächsten stehende, von allen Mythen, die je ersonnen worden, daß ich ihn für das non plus ultra der mythischen Darstellung halte.“ cf. W. I, 458f., II, 592/96, 708, V, 285f., 421.

auf immer zu Ende, weder Besserung, noch Abschreckung bezwecken kann, also bloße Rache ist. Sogar aber erscheint, so betrachtet, in der That das ganze Geschlecht als zur ewigen Quaal und Verdammniß geradezu bestimmt und ausdrücklich geschaffen, — bis auf jene wenigen Ausnahmen, welche durch die Gnadenwahl, man weiß nicht warum, gerettet werden. Diese aber bei Seite gesetzt, kommt es heraus, als hätte der liebe Gott die Welt geschaffen, damit der Teufel sie holen solle; wonach er denn viel besser gethan haben würde, es zu unterlassen." „Das Absurde, ja Empörende dieser Lehre (ist) bloß eine Folge des Jüdischen Theismus, mit seiner Schöpfung aus Nichts und der damit zusammenhängenden, wirklich paradoxen und anstößigen Verleugnung der natürlichen, gewissermaßen von selbst einleuchtenden und daher, mit Ausnahme der Juden, fast vom gesammten Menschengeschlechte, zu allen Zeiten, angenommenen Lehre von der Metempsychose." Einen dürftigen Ersatz dafür wenigstens bieten die Lehren vom Fegefeuer und von der Wiederbringung aller Dinge.

Zum Schluß dieser Kritik des Christentums sei noch auf einen „eigentümlichen Nachteil"[86]) desselben hingewiesen, „der besonders seinen Ansprüchen, Weltreligion zu werden, entgegen steht". Es ist nämlich nicht, „wie die andern Religionen eine reine Lehre, sondern es ist wesentlich und hauptsächlich eine Historie, eine Reihe von Begebenheiten,"[87]) ein Komplex von Tatsachen, von Handlungen und Leiden individueller Wesen: und eben diese Historie macht das Dogma aus, der Glaube an welches seelig macht." „Dies ist um so anstößiger, als Jeder von Haus aus berechtigt ist, eine solche Begebenheit völlig zu ignoriren." „Andere Religionen, namentlich der Buddhaismus, haben wohl eine historische Zugabe, am Leben ihres Stifters: aber dieses ist nicht Theil des Dogmas

[86]) W. V, 413f., 387f.; cf. I, 519; auf einen andern Mangel, daß seine Moral die Tiere nicht berücksichtigt, sei wenigstens hingewiesen W. III, 622/26, V, 388/95.

[87]) Daher ist die Mission in Indien aussichtslos: „Die Urweisheit des Menschengeschlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen strömt Indische Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unserm Wissen und Denken hervorbringen." W. I, 459; cf. 13, V, 232.

selbst, sondern geht neben demselben her . . . . Das Dogma ist hier keineswegs mit dem Lebenslauf des Stifters verwachsen und beruht nicht auf individuellen Personen und Tatsachen; sondern ist ein allgemeines, zu allen Zeiten gleichmäßig gültiges. Daher also ist die Lalitavistara kein Evangelium im christlichen Sinne des Worts, keine frohe Botschaft von einer erlösenden Tatsache, sondern der Lebenslauf dessen, welcher die Anweisung gegeben hat, wie Jeder sich selbst erlösen könne."

So ist zwar im Christentum die reine Lehre durch allerlei heterogene Bestandteile stark beeinträchtigt, immerhin aber ist ihre Wahrheit, von allen Anwüchsen gereinigt so unverkennbar und erweist sich als so eng verwandt[88]) mit den Urreligionen des Brahmanismus und Buddhaismus, daß Schopenhauer den Gedanken nicht los wird, es müsse „irgendwie[89]) indischer Abstammung" sein. „Wie eine Epheuranke, da sie der Stütze und des Anhalts bedarf, sich um einen roh behaunen Pfahl schlingt, seiner Ungestalt sich überall anbequemend, sie wiedergebend, aber mit ihrem Leben und Liebreiz bekleidet, wodurch, statt seines, ein erfreulicher Anblick sich uns darstellt; so hat die aus Indischer Weisheit entsprungene Christuslehre den alten, ihr ganz heterogenen Stamm des rohen Judentums überzogen, und was von seiner Grundgestalt hat beibehalten werden müssen ist etwas ganz Anderes, etwas Lebendiges und Wahres, durch sie verwandelt: es scheint dasselbe, ist aber ein wirklich Anderes. Der von der Welt gesonderte Schöpfer aus Nichts ist nämlich identificirt mit dem Heiland und durch ihn mit der Menschheit, als deren Stellvertreter dieser dasteht, da sie in ihm erlöst wird, wie sie im Adam gefallen war und seitdem in den

---

[88]) ja als „identisch" W. II, 747.

[89]) W. V, 399/403; cf. II, 573, 734; N. IV, 249; W. I, 499 kann Sch. „sich nicht genugsam verwundern über die Einhelligkeit, welche man findet, wenn man das Leben eines Christlichen Büßenden oder Heiligen und das eines Indischen liest. Bei so grundverschiedenen Dogmen, Sitten und Umgebungen ist das Streben und das innere Leben Beider ganz dasselbe"; zugleich ist das „ein faktischer Beweis, daß hier nicht, wie optimistische Plattheit es gern behauptet, eine Verschrobenheit und Verrücktheit der Gesinnung, sondern eine wesentliche und nur durch ihre Trefflichkeit sich selten hervorthuende Seite der menschlichen Natur sich ausspricht". cf. II, 722 f., III, 623.

Banden der Sünde, des Verderbens, des Leidens und des Todes verstrickt lag. Denn als alles dieses stellt hier, so gut wie im Buddhaismus, die Welt sich dar: — nicht mehr im Lichte des jüdischen Optimismus, welcher ‚Alles sehr schön‘ . . . gefunden hatte: vielmehr heißt jetzt der Teufel selbst ‚Fürst dieser Welt‘ . . . . Die Welt ist nicht mehr Zweck, sondern Mittel: das Reich der ewigen Freuden liegt jenseit derselben und des Todes. Entsagung in dieser Welt und Richtung aller Hoffnung auf eine bessere ist der Geist des Christenthums. Den Weg zu einer solchen aber öffnet die Versöhnung, d. i. die Erlösung von der Welt und ihren Wegen. In der Moral ist an die Stelle des Vergeltungsrechtes das Gebot der Feindesliebe getreten, an die des Versprechens zahlloser Nachkommenschaft die Verheißung des ewigen Lebens, und an die des Heimsuchens der Missethat an den Kindern bis ins vierte Glied der heilige Geist, der Alles überschattet. So sehn wir durch die Lehren des N. T. die des alten rektificirt und umgedeutet, wodurch im Innersten und Wesentlichen eine Übereinstimmung mit den alten Religionen Indiens zu Wege gebracht wird. Alles, was im Christenthum Wahres ist, findet sich auch im Brahmanismus und Buddhaismus. Aber die jüdische Ansicht von einem belebten Nichts, einem zeitlichen Machwerk, welches sich für eine ephemere Existenz, voll Jammer, Angst und Not, nicht demüthig genug bedanken und den Jehovah dafür preisen kann, — wird man im Hinduismus und Buddhaismus vergeblich suchen. Denn wie ein aus fernen tropischen Gefilden, über Berge und Ströme hergewehter Blüthenduft, ist im N. T. der Geist der Indischen Weisheit zu spüren.“ „Wollte man, um jene Übereinstimmung mit den indischen Lehren zu erklären, sich in allerlei Konjekturen ergehn; so könnte man annehmen, daß der evangelischen Notiz von der Flucht nach Ägypten etwas Historisches zum Grunde läge und daß Jesus, von Ägyptischen Priestern, deren Religion indischen Ursprungs gewesen ist, erzogen, von ihnen die indische Ethik und den Begriff des Avatars[90]) an-

[90]) II, 715f. der „inkarnierte Gott“, der die Welt erlöst. cf. V, 399: an Stelle des Weltschöpfers der Parsen, Juden und Muhamedaner tritt im Buddhaismus, bei den Hindu Jainas und im Christentum der Weltüberwinder und Weltvernichter. N. IV, 249; W. I, 494f.

genommen hätte und nachher bemüht gewesen wäre, solche daheim den jüdischen Dogmen anzupassen und sie auf den alten Stamm zu pfropfen. Gefühl eigener moralischer und intellektueller Überlegenheit hätte ihn endlich bewogen, sich selbst für einen Avatar zu halten und demgemäß sich des Menschen Sohn zu nennen, um anzudeuten, daß er mehr als ein bloßer Mensch sei. Sogar ließe sich denken, daß, bei der Stärke und Reinheit seines Willens, und vermöge der Allmacht, die überhaupt dem Willen als Ding an sich zukommt und die wir aus dem animalischen Magnetismus und den diesem verwandten magischen Wirkungen kennen, er auch vermocht hätte, sogenannte Wunder zu thun, d. h. mittelst des metaphysischen Einflusses des Willens zu wirken; wobei denn ebenfalls der Unterricht der Ägyptischen Priester ihm zu Statten gekommen wäre. Diese Wunder hätte dann nachher die Sage vergrößert und vermehrt. Denn ein eigentliches Wunder wäre überall ein démenti, welches die Natur sich selber gäbe . . . . Inzwischen wird es uns nur unter Voraussetzungen solcher Art einigermaaßen erklärlich, wie Paulus, dessen Hauptbriefe doch wohl ächt seyn müssen, einen damals noch so kürzlich, daß noch viele Zeitgenossen desselben lebten, Verstorbenen ganz ernstlich als inkarnirten Gott und als Eins mit dem Weltschöpfer darstellen kann: indem doch sonst ernstlich gemeinte Apotheosen dieser Art und Größe vieler Jahrhunderte bedürfen, um allmälig heranzureifen."

Schopenhauers Kritik des Christentums wird vollends deutlich gemacht haben, wie in seiner Beurteilung der Religion Anerkennung und Verwerfung miteinander ringen. Es liegt das eben am Wesen der Religion, so wie er sie auffaßt. Denn „solange[91]) sie lebt hat sie zwei Gesichter: eines der Wahrheit[92]) und eines des Truges. Je nachdem man das eine, oder das andere ins Auge faßt, wird man sie lieben, oder anfeinden. Daher muß man sie als ein nothwendiges Übel betrachten, dessen Nothwendigkeit auf der erbärmlichen Geistesschwäche der großen Mehrzahl der Menschen beruht,

---

[91]) W. V, 352 f.

[92]) Manche Dogmen, wie z. B. das von der Vorsehung (W. IV, 243 ff.) sind „zwar nicht wahr, aber doch so gut wie wahr", ib. S. 245.

welche die Wahrheit zu fassen unfähig ist und daher, in einem dringenden Fall, eines Surrogats derselben bedarf."

In einem geistreichen Dialog über die Religion[93]) läßt Schopenhauer den Volksfreund Demopheles die Sache der Religion führen gegenüber den scharfen Angriffen des für die reine, unverhüllte Wahrheit fechtenden Philalethes, dem „jede fraus,[94]) sei sie auch noch so pia, verwerflich" erscheint und der nicht einsehn will, daß der Anspruch[95]) der Religion, „geradezu und im ganz eigentlichen Sinne des Wortes wahr zu sein,"[96]) die conditio sine qua non ihrer Wirksamkeit ist, ohne den „ihr unschätzbar wohlthätiger Einfluß auf das Moralische und Gemüthliche im Menschen" verloren ginge, ohne den „ihre großen Leistungen im praktischen Gebiete . . . als Lenkerin des Handelns, als Stütze und Trost der leidenden Menschheit, im Leben und im Tode" unmöglich wären. Schließlich aber scheiden beide friedlich in der Erkenntnis,[97]) „daß die Religion, wie der Janus, — oder besser, wie der Brahmanische Todesgott Yama, zwei Gesichter hat und eben auch, wie dieser, ein sehr freundliches und ein sehr finsteres: wir aber haben Jeder ein anderes ins Auge gefaßt".

Nicht immer aber hat Schopenhauer so milde, ruhig und sachlich geurteilt. Oft genug haben ihm die unerquicklichen und abstoßenden Nebenerscheinungen im Gefolge der Religion, als da sind Intoleranz[98]) und Fanatismus, die schon so unsägliches Elend verschuldeten; die Gefahr der Demoralisation,[99]) insofern es in jeder Religion bald dahin kommt „daß für die nächsten Gegenstände des göttlichen Willens nicht sowohl moralische Handlungen, als Glaube,

[93]) W. V, 338—378.

[94]) W. V, 357 f.

[95]) cf. W. V, 349; W. II, 193, V, 382.

[96]) Auf dem Verkennen der allegorischen Natur der Religion beruht der Streit zwischen Supranaturalismus und Rationalismus. W. II, 193 f., V, 350, 408 ff., III, 139: „der gemeinsame Irrtum beider Parteien ist, daß sie in der Religion die unverschleierte, trockene, buchstäbliche Wahrheit suchen". V, 409.

[97]) W. V, 378.

[98]) W. V, 232, 340, 372, II, 190 f., III, 615 f. (sie liegt übrigens im Wesen der Sache, zeigt sich daher auch in der Philosophie: W. V, 11 f.).

[99]) V, 341, 370 ff., IV, 146 ff.

Tempelceremonien und Latreia mancherlei Art ausgegeben werden"; die oft unerträgliche Herrschaft der Priester, die[100]) auf das „metaphysische Bedürfniß des Menschen ihren Unterhalt zu gründen und dasselbe möglichst auszubeuten" und ihre Privilegien dadurch sich zu sichern bemüht sind, daß sie die Jugenderziehung, besonders den Religionsunterricht[101]) für sich beanspruchen; tödlicher Haß gegen Kultur und Aufklärung[102]) u. a. m. — auch scharf absprechende Urteile über die Religion entlockt. Und unter allen Umständen ist er der Meinung, daß die Religionen, so sehr sie auch „dem Volke[103]) nothwendig und ihm eine unschätzbare Wohlthat" sind. sowie sie „den Fortschritten der Menschheit in der Erkenntniß der Wahrheit sich entgegenstellen wollen, mit möglichster Schonung bei Seite geschoben werden" müssen. Am besten und zuträglichsten aber wäre es „beiden Arten der Metaphysik, daß jede von der andern rein gesondert bliebe und sich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daselbst ihr Wesen vollkommen entwickeln zu können".

Solange, bis die Religion einmal infolge „fortschreitender Verstandesbildung"[104]) entbehrlich geworden sein wird. Denn Schopenhauer mag „die Hoffnung[105]) nicht aufgeben, daß die Menschheit dereinst auf den Punkt der Reife und Bildung gelangen wird, wo sie die wahre Philosophie[106]) einerseits hervorzubringen und andrerseits aufzunehmen vermag. Ist doch simplex sigillum veri: die nackte Wahrheit muß so einfach und faßlich seyn, daß man sie in ihrer wahren Gestalt Allen muß beibringen können, ohne sie mit Mythen und Fabeln (einem Schwall von Lügen[107]) zu ver-

---

[100]) W. II, 187.

[101]) W. II, 190; W. V, 340—345, IV, 136; N. IV, 248.

[102]) W. V, 411, 20, 364 f., 367, 414: „alle Religion steht im Antagonismus mit der Kultur".

[103]) W. II, 194.

[104]) N. IV, 255; W. V, 411 f., 378, 413, III, 139, IV, 174.

[105]) W. V, 352, 361 f.

[106]) Denn eine solche ist unentbehrlich infolge der Erkenntnis „daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei. Daher kann man als das nothwendige Credo aller Gerechten und Guten dieses aufstellen: ‚ich glaube an eine Metaphysik'" W. II, 204. cf. 189.

[107]) cf. V, 348 f. „Wahrheit im Gewande der Lüge".

setzen, — d. h. als Religion zu vermummen.“ [108]) „Ich spreche es . . nur als Hoffnung aus: aber aufgeben kann ich sie nicht. Dann würde die Wahrheit in einfacher und faßlicher Gestalt freilich die Religion von dem Platze herunterstoßen, den sie so lange vikarirend eingenommen, aber eben dadurch jener offen gehalten hatte. Dann nämlich wird die Religion ihren Begriff erfüllt und ihre Bahn durchlaufen haben: sie kann dann das bis zur Mündigkeit geleitete Geschlecht entlassen, selbst aber in Frieden dahinscheiden. Dies wird die Euthanasie der Religion sein.“

B. Kritik.

Schopenhauers philosophisches System läßt sich kurz als die Metaphysik des absoluten Pessimismus bezeichnen. Kein Wunder, daß er auch den religiösen Problemen allein vom metaphysisch-spekulativen und pessimistischen Gesichtspunkt aus gerecht zu werden sucht. Beginnen wir mit dem letzteren als mit dem Wichtigeren. [109])

Auf ihrem Verhältnis zum Pessimismus sieht Schopenhauer so sehr Wesen und Wahrheit der Religion und ihrer verschiedenen Ausprägungen beruhen, daß er allein hierauf ihre Einteilung gründet, alle anderen Einteilungsprinzipien, wie vor allem das nach der besonderen Fassung der Gottesidee, als irreführend und schief verwirft und eben wegen ihrer stark pessimistischen Grundfärbung dem Buddhaismus und dem ursprünglichen Christentum die höchste Stelle zuweist.

Im einzelnen ist nun freilich Schopenhauers Ausdeutung namentlich der christlichen Grunddogmen im Sinne der pessimistischen Grundlehren seiner Philosophie so verfehlt wie nur möglich, schon darum, weil Sch. wegen seiner gänzlichen Verständnis- und

[108]) In der tiefsinnigen Abhandlung „über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“ W. IV, 229—255 ist Sch. freilich der Meinung, daß es „überhaupt uns nicht vergönnt ist, die tiefsten und verborgensten Wahrheiten anders, als im Bilde und Gleichniß zu erfassen“, ib. S. 243; cf. V, 353 f.

[109]) Für das Folgende verweise ich neben Rauwenhoff besonders auf Eucken, in dessen Richtung sich meine Gedanken bewegten und dem ich mich für ihre Festigung und Klärung verpflichtet weiß.

Interesselosigkeit für das Wesen geschichtlicher Entwicklungen auf die besonderen Motive der Entstehung und Ausgestaltung der einzelnen Dogmen gar nicht eingeht. Das im einzelnen hier nachzuweisen erübrigt sich für uns um so mehr, als jede größere Dogmatik und Dogmengeschichte darüber Auskunft gibt. Uns kommt es vielmehr nur auf Sch.s prinzipielle Stellung an. Und da ist das Recht und die Fruchtbarkeit seiner Beurteilung des Wesens der Religion und des Wertes der Religionen nach ihrem Verhältnis zum Pessimismus ohne weiteres zuzugeben.

Keine echte Religiosität ohne Pessimismus. Tiefe und wahre Frömmigkeit ist gar nicht denkbar ohne ein starkes und lebendiges Gefühl für die Rätsel des Lebens. Religion und Bejahung des Lebens und der Welt, so wie sie sind, sind im Grunde unvereinbare Gegensätze. Denn seinem Wesen nach entzündet sich religiöses Leben gerade an der Erfahrung des unversöhnlichen Widerstandes der Wirklichkeit gegen die Wünsche des Herzens und die idealen Forderungen des sittlichen Willens. Und erst die Empfindung für die ganze tiefe Tragik des Lebens, die jene durch keine Kunst der Sophistik hinwegzudisputierenden Realitäten von Leiden und Tod, Verirrung und Verschuldung, Enttäuschung und Vergänglichkeit umschließen, zwingt das Gemüt zur energischen Abkehr von einer Welt, die nichts Ganzes und Ungebrochenes, nichts Dauerndes und Ewiges in sich birgt, die überhaupt nur erträglich erscheint als schwacher, vielfach gebrochener Abglanz einer Welt ewiger Werte, zu der die Sehnsucht der Seele eben im religiösen Leben sich aufschwingt.

Darin also hat Sch. unzweifelhaft Recht, daß jener flache Optimismus, der es sich wohl sein läßt auf dieser Erde und an der harten Tatsache des Leidens gedankenlos oder gefühllos vorübergeht, jene satte, eudämonistische „Liebe-Herr-Gotts-Religion“, die für Begriffe wie Schuld und Erlösung kein Verständnis hat, mit wahrer Frömmigkeit nichts zu tun haben, vielmehr der Todfeind der Religion sind. Nicht ohne Grund steht die Gestalt des leidenden Heilands im Zentrum der christlichen Religion und ist der ursprüngliche Buddhismus seinem Wesen nach nichts als eine Philosophie des Leidens.

Ist aber der Pessimismus das Fundament aller wahren Religion, so scheint auch Sch.s Folgerung unausweichbar, daß alles Heil in der Resignation, in der absoluten Willensverneinung liege, die die Seele des Buddhismus ist. Kein Wunder, daß Sch. bei jeder sich bietenden Gelegenheit, an unzähligen Stellen seiner Werke das Lob des Buddhismus singt, begegnen uns doch wirklich in dieser uralten, arischen Religion die Hauptphilosopheme des Sch.schen Systems so überraschend und deutlich wieder, daß man fast zweifeln könnte, ob der echte Buddhismus nicht besser unter dem Prädikat der Philosophie denn der Religion zu subsumieren sei. Es kommt das daher, daß in der buddhistischen Religion die Erlösung von allem Jammer der Welt auf intellektuellem, theoretischem Wege erfolgt.

Schon der Name Buddha: „der Erkennende", den der Fürst Siddhârta-Gautama als Religionsstifter annahm, ist dafür bezeichnend. In dem Augenblicke, wo der Mensch den Schleier der Maya, der die Welt verhüllt, durchschaut, wo er erkennt, daß all ihre Güter nur Schein, weil vergänglich, sind, daß bleibend und einzig real nur die Qual des Begehrens, der Quell alles Leidens, ist, — erstirbt in ihm der Wille zur Welt, der Wille zum Leben. Nur wer so schon lebend tot ist, geht ein ins Nirwana, jenen seligen Zustand der Leidenslosigkeit oder was dasselbe ist der Existenzlosigkeit; nur der hat sich erlöst von dem sonst unentrinnbaren Fluche der Wiedergeburt, weil mit dem Abgestorbensein des Willens zum Leben der Kern seines Wesens verschwunden ist, der wiedergeboren werden könnte.

Hat nun Sch. Recht, wenn er in dieser Form der Religion, die der Ausdruck des absoluten Pessimismus ist und die nichts als die Erlösung von einer Welt, deren bloße Existenz ein Übel ist, zum Inhalt hat, darum auch alles Gottesglaubens völlig bar ist, weil ja die Erlösung die Tat jedes einzelnen Individuums ist, die höchste und einzig wahre Gestalt der Religion sieht? Die Bejahung oder Verneinung dieser Frage hängt von der Stellung zum Pessimismus überhaupt ab.

Ist der absolute Pessimismus logisch haltbar? Mir scheint nicht. Macht sich schon in jedem Einzelleben ein Auf- und Ab-

wogen optimistischer und pessimistischer Gefühlserregungen und Stimmungen bemerklich, das deutlich den rein subjektiven Charakter der unter den Begriffen Optimismus und Pessimismus zusammengefaßten Gefühlsurteile verrät, so erscheint eine Beurteilung der Welt als eines Ganzen allein unter diesem Gesichtspunkt als glattester Anthropomorphismus. Jene Vorstellung kindlicherer Zeiten von dem Menschen als dem Herrn der Schöpfung, um dessen Wohl und Wehe das ganze Weltall im Grunde sich drehen müsse, steckt uns eben trotz Kopernikus und aller Lichter, die uns die moderne Naturwissenschaft aufgesteckt, noch ziemlich tief im Blute. Ein Werturteil über die Welt abgeben hatte höchstens Sinn für eine Zeit, für die Welt und Erde zusammenfielen. Was wollen aber alle menschlichen Werte besagen gegenüber einer Welt, deren rätselvolle Unendlichkeiten sich für uns täglich vertiefen? Und mit welchem Rechte können wir uns erkühnen, den Wert einer Welt, für die wir weniger sind als ein Tropfen im Meer, zu messen nach dem kläglichen Maßstab der persönlichen Lust oder Unlust, die sie uns bereitet? Zeigt uns denn nicht schon unser beschränktes und vergängliches Menschenleben Güter und Werte genug, deren unverlierbare Bedeutung gerade darin besteht, daß sie durch Unlust oder Schmerz erkauft sind?

Eben darin zeigt sich überhaupt die ganze subjektivistische Willkür und unphilosophische Einseitigkeit des absoluten Pessimismus, daß er nur die sozusagen negativen Momente des Weltgeschehens sieht und für das Positive blind ist. All jene leidenschaftlichen Proteste Sch.s gegen eine Welt, die so schlecht sei, daß sie eben gerade noch existieren könne, haben doch überhaupt nur Sinn, wenn es positive Werte gibt, die er als solche empfindet, die zum mindesten in ihm als Ansatz oder ideale Forderung vorhanden sind und nur unter all den vielen Widerständen der Welt nicht zu ihrer reinen Entfaltung kommen können. Wäre wirklich Vergänglichkeit und Schein des Rätsels letzte Lösung für die Welt, die uns umgibt, wie könnte es dann überhaupt eine seelische Stimmung, wie sie im Pessimismus in Erscheinung tritt, geben? So aber ist die Tatsache der pessimistischen Grundstimmung gerade der größten Geister der beste und zwingendste Beweis dafür, daß in all der

Kleinlichkeit, Beengtheit und Vergänglichkeit des Menschendaseins Kräfte am Werke sind und in der Menschenbrust sich offenbaren, die unmittelbar als wertvoll und ewig empfunden werden und wegen ihres Kontrastes zur sogenannten Wirklichkeit erst jene beständige Unruhe und Pein in unser Leben bringen, die ihm seine Tragik, aber auch seine Seligkeit verleihen. Das Tier weiß nichts von Pessimismus: der Sinn seines Daseins ist mit der Erfüllung seines äußeren Lebens erschöpft. Erst im Menschen kommt jener rätselvolle Kontrast zum Bewußtsein zwischen seiner Nichtigkeit und Vergänglichkeit und seinem unstillbaren Drange, die Welt auszuschöpfen in all ihren Tiefen, all die in ihm angelegten Entwicklungsmöglichkeiten zur vollkommenen Realisierung zu bringen und allen Widerständen zum Trotz sich durchzusetzen.

Eben damit aber ist deutlich, daß der Pessimismus zwar als der selbstverständliche und notwendige Ausdruck jenes lebhaft gefühlten Kontrastes das bleibende Grundelement bewußten geistigen Lebens sein muß, zugleich aber, daß er durch seine bloße Existenz über sich hinausweist auf das ob auch nur in leisen Spuren innerhalb des Menschendaseins sich andeutende Vorhandensein bleibender, unvergänglicher Werte und ewiger Kräfte zu ihrer Realisierung.

Mit der Anerkennung dieser Tatsache aber muß sofort auch unsre Stellung zur Religion eine andere als die Sch.s werden.

Nicht Resignation und freiwilliges Absterben ist dann unser letztes Wort, sondern energischer Kampf und Lebensbejahung in dem Sinne, daß wir in jenen Spuren ewiger Werte das Hineinragen wahrhaft göttlicher Kräfte in unser Menschendasein ahnend verehren, daß wir, indem wir sie zur Grundrichtung unsres Wesens werden lassen, uns hinausheben lassen aus dieser Welt des Nichtigen und Schlechten in eine ewige göttliche Welt, die auch in uns zur Entfaltung kommen will. So bekommt die Religion, statt wie im Buddhismus, dem Ausdruck für die Passivität und den Marasmus einer innerlich absterbenden Kultur, in reinster Negativität zu verkümmern, eine entschiedene Wendung ins Positive.

Das hervorragendste geschichtliche Beispiel für diese Form religiösen Lebens ist das Christentum. Sch. hat es total mißver-

standen, wenn er es mit dem Buddhismus auf eine Stufe stellt. In seiner ursprünglichen Gestalt ist es vielmehr der diametrale Gegensatz dazu, wennschon es infolge seines Eintretens in eine greisenhafte und innerlich verfaulte Kultur sich notwendig schon frühe mit Elementen buddhistischer, d. h. weltflüchtiger Färbung amalgamieren mußte.

Die völlig andere Grundstimmung der christlichen Religion wird sofort deutlich, wenn man, statt wie Sch. sich bei den Theologen des 3., 4. Jahrhunderts Rat zu erholen, einen auch nur flüchtigen Blick auf die Persönlichkeit Jesu[110]) wirft. Alles an diesem Menschen atmet höchste Energie und Aktivität. Er ist gar keine kontemplative Natur wie die Mystiker oder wie Buddha, sondern eine Willensnatur von höchster Intensität. Daher das Impulsive und Aggressive seines Wesens, jenes rücksichtslose, herbe, fast schroffe Drängen auf entschiedene Stellungnahme, jene unbedingte Abweisung alles Paktierens und Kompromissemachens, das dem klaren Entweder-Oder aus dem Wege gehen will, jener Heroismus all seiner Forderungen, der immer aufs Ganze geht. Es ist klar, daß eine solche Persönlichkeit den Nachtseiten der Welt, ihren Übeln und ihrer Schuld, sich völlig anders gegenüberstellen muß als eine beschauliche, zur Meditation und zum Grübeln neigende. Rettet hier die Sensibilität sich schließlich vor sich selbst in eine Resignation und Weltflucht, die in völliger Lebens- und Willensverneinung das einzige Mittel sieht, einem Dasein, das an sich selbst ein unüberwindliches Übel ist, zu entfliehen, so rüttelt sie hier den Willen auf zur entschiedensten Abwehr und energischen Tat, zur unbedingten Willensbejahung, um mit Sch. zu reden. Das Leid und die Schuld der Welt hat Jesus nicht weniger tief und lebendig empfunden als Buddha. Aber nun wendet er sich nicht von ihr ab, weil ihr doch nicht zu helfen ist. Im Gegenteil: er ruft zum Kampfe mit den finsteren Mächten des Lebens. Heldenmut bis zu heroischer Selbstbezwingung und opferwilliger Darangabe des eigenen Lebens und unendliches Mitleid mit den Verstoßenen

[110]) Die folgende Auffassung der Persönlichkeit Jesu verdanke ich meinem verehrten leider zu früh gestorbenen Lehrer, Herrn Professor Wrede.

des Lebens zwingen ihn dazu, die Welt umzugestalten, sie zu bereiten für die Gottesherrschaft. Und in diesem gewaltigen Kampfe, den er inaugurierte und der noch längst nicht durchgefochten ist, kümmern ihn weder Formeln noch Heiligtümer noch Autoritäten. Nicht als ob er gegen Formen des religiösen oder sittlichen Lebens Krieg geführt hätte. Dazu war er zu groß. Mit wahrhaft königlicher Souveränität steht er über allem bloß Konventionellen und dazu gehört für ihn z. B. auch die Askese. Überall ist's ihm um die Sache, die Sache Gottes, zu tun: für sie will er die Herzen und Gewissen aufrütteln. Was ihr in den Weg tritt, und sei es mit noch so großer und heiliger Autorität umkleidet, dagegen wendet er sich mit leidenschaftlichem und heiligem Zorn. Denn Gottes Wille soll auf Erden, d. h. unter den Menschen geschehen, wie er im Himmel geschieht. Die Welt an sich ist nicht schlecht. Zeigt sich in ihr doch das Walten eines gütigen Vaters, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache, ja kein Haar von unserem Haupte fällt (eine religiöse Deutung des Weltgeschehens übrigens von so absoluter Teleologie, daß sie nur in der modernen Annahme der absoluten Gesetzmäßigkeit alles Geschehens ihr damit wohl zu vereinbarendes Seitenstück findet). Schlecht ist an und in der Welt nur eins: der selbstsüchtige und unfromme Wille. Ihn gilt es — nicht zu ertöten, vielmehr zu wandeln (μετάνοια) und ihm eine andre Richtung zu geben. „Der Mensch ist etwas, was überwunden werden muß", dies Nietzsche-Zarathustrawort spiegelt am besten die ganze Tendenz der Wirksamkeit Jesu wieder. Statt Resignation Anspannung aller Kräfte, eine revolutionäre Umwertung der alten sittlichen und religiösen Werte, neue ins Unendliche führende Aufgaben und Ziele, die Schaffung eines neuen Menschentypus,[111]) der mit dem alten eng- und schwachherzigen, im Kleinlichen und Alltäglichen versinkenden kaum mehr als den Namen gemein hat — kurz: die energischeste Willensbejahung.

Indem so das Christentum die Erlösung ethisch, statt wie der Buddhismus intellektuell faßt, vertieft es zugleich den Pessimismus. Denn darin hat Sch. recht, daß dem christlichen Glauben das

[111]) Ein Gedanke Chamberlains.

Bewußtsein eines „radikalen Bösen" in der menschlichen Natur, damit also ihrer absoluten Schwäche und Hilflosigkeit wesentlich ist. Dies Bewußtsein verlegt aber mit Notwendigkeit die Tragik des Lebens aus dem Äußern ins Innere; das Leid des Lebens vertieft sich zum Begriffe der Lebensschuld und bringt erst damit die pessimistische Betrachtung des Lebens zu ihrer höchsten Intensität. Aber gerade darin zeigt sich nun die überragende Kraft des Christentums, daß aus dieser tiefen Depression ein neuer Aufschwung wird, daß hier ein Wille lebendig wird, der den Kampf aufnimmt mit der Welt. Dieser Aufschwung, dies Erfassen des Ewigen, diese Weltüberwindung im Gegensatz zur buddhistischen Weltverneinung ist aber nach christlicher Anschauung nicht Sache und Tat des Menschen — auch darin hat Sch. durchaus das Richtige gesehen —, sondern ein Akt der göttlichen Gnade. Gott selbst ist es, der den Menschen ergreift und herausreißt aus dem bloß Menschlichen und seiner Sünde und Schuld. Die Gewißheit des Hineinragens einer übermenschlichen Welt in die unsre, einer andern, ewigen Ordnung, eines geistigen Lebens, dessen Abglanz und Offenbarung alle auf Höheres und Bleibendes gerichteten Instinkte und Tendenzen des Menschenlebens in Philosophie und Wissenschaft, in Kunst, Moral und Religion sind, wird hier zu einer überwältigenden Erfahrung, die eben zu jener völligen Umkehr des Willens führt und ihn vor die unermeßliche Aufgabe einer bewußten Anteilnahme an jenem göttlichen Leben stellt. Damit ist aber natürlich zugleich der Pessimismus zwar nicht aufgehoben — im Gegenteil, er bleibt der beständige und unentbehrliche Untergrund des Lebens —, aber innerlich überwunden.

So kehrt sich also für uns Sch.s Urteil über den Wert der großen Weltreligionen des Buddhismus und Christentums um. Das Christentum erweist sich gerade auch von Sch.s Prämissen aus als die tiefere Religion: in ihm erst entfaltet der Pessimismus durch seine Wendung ins Ethische seine erschütterndste Tragik und erweckt damit ein Erlösungsbedürfnis von ganz anderer Kraft und Tiefe als im Buddhismus. Und nicht weniger zeigt das Christentum gerade durch seine Irrationalität — ein Begriff, den auch Sch. zu würdigen weiß — seine überragende Kraft und Tiefe, indem

es gerade inmitten all der Nachtseiten und Hemmungen der Welt eines göttlichen Lebens gewiß und teilhaftig wird.

Ein Punkt bedarf aber noch der Erörterung, in dem Sch. eine unüberwindliche Schwierigkeit für den Anspruch des Christentums sieht, Weltreligion zu werden. Das ist sein Verhältnis zur Geschichte. Die individuelle Geschichte seines Stifters ist hier nichts Nebensächliches wie im Buddhismus, der seinem Wesen nach reine Lehre ist: sie steht vielmehr durchaus im Mittelpunkt des religiösen Lebens und Glaubens. Sch. stellt sich nun in seiner Kritik durchaus auf den Standpunkt der Humanitätsreligion des 18. Jahrhunderts, deren Gegensatz zu allen positiven, historischen Religionen seine klassische Formulierung in dem bekannten Satze Lessings gefunden hat: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden."

In der Tat handelt es sich hier um einen schwerwiegenden Einwand. Geschichte und Religion haben — das ist ohne weiteres zuzugeben — keine innerliche Beziehung zueinander. In der Geschichte handelt es sich um ein mir ewig äußerliches, fremdes Geschehen, zu dem ich nur mit meinem Verstande und durch mein ethisches oder ästhetisches Urteil Stellung nehme. In der Religion aber handelt es sich um die allerpersönlichste, innerlichste Erfahrung, um ein unmittelbares Erleben, das mich gerade aus dem Zeitlichen, d. h. aber dem Unzureichenden, Beschränkten, Relativen ins Ewige, d. h. Zeitlose, Bleibende, Absolute versetzt. Nur insoweit ich an solchem überzeitlichen Leben teilhabe, mich von ihm getragen fühle und Kraft und Antrieb aus ihm erhalte, habe ich Religion. Dieses unmittelbare Erleben und Gewißwerden kann darum niemals durch ein Fürwahrhalten irgendwelcher historischer Tatsachen ersetzt werden.

Auf unsern Fall angewandt: christliche Religion ist nicht in dem lebendig, der an die Göttlichkeit etwa der Person Jesu und seiner Geschichte glaubt, sondern in dem sich — vielleicht unter dem unmittelbaren Eindrucke seiner Persönlichkeit, vielleicht durch Vermittlung andrer — gleiches oder ähnliches religiöses Empfinden wie in ihm entzündet. Denn alle Religion wurzelt nicht in der Geschichte, sondern im Übergeschichtlichen. Dieses aber muß sich

unmittelbar ergreifen lassen, kann nicht nur an einem beliebigen Punkt des zeitlichen Verlaufes zu finden sein, sonst wäre es nicht das Ewige und Zeitlose. Es mit einem bestimmten Geschichtsverlauf so verbinden, daß man diesen zum Inhalt der Religion macht, heißt die Religion materialisieren. Und daß das gerade in der christlichen Religion in so weitem Maße geschehen ist, ist eines der bedenklichsten und schädlichsten Erbstücke, die es vom Judentum überkommen hat und die seine Geschichte zu einer Leidensgeschichte gemacht haben. Also: Jesus kann als geschichtliche Persönlichkeit nicht Inhalt der Religion sein — er selbst war weit davon entfernt dies zu verlangen —, sondern nur ein, und zwar nach unseren früheren Erörterungen der hervorragendste, Führer zu ihr, weil er des göttlichen Lebens in ganz besonderer Tiefe, Reinheit und Kraft gewiß und teilhaft geworden ist. Und eben weil das der Fall ist, ist er für diejenigen, die wie er ergriffen und überwältigt sind von der Erfahrung eines überzeitlichen Lebens, und nur für sie, zugleich ein lebendiger Beweis für dessen Tatsächlichkeit. So gewinnt die besondere Wertung seiner und der Geschichte überhaupt, nämlich als der Offenbarung eines Überzeitlichen in den Schranken der Zeit, überhaupt erst vom religiösen Erlebnis aus Sinn und Bedeutung.

Müssen wir also insoweit Sch. recht geben, als wir der Geschichte keine innerlich konstitutive Bedeutung für das religiöse Leben zuerkennen können, so ist doch — richtig angesehen — die Tatsache, daß die großen Weltreligionen sich auf Geschichte gründen, nicht ein Nachteil für sie, sondern ihr ganz besonderer Vorzug. Und zwar gilt das vom Buddhismus nicht weniger und nicht anders als vom Christentum, und ebenso vom Judentum und Islam, obwohl diese, was die Tiefe des religiösen Lebens angeht, schon darum weit unter jenen anderen stehen, weil sie nicht Erlösungs-, sondern Gesetzesreligionen sind. Alle diese Religionen haben gerade dadurch die anderen überflügelt, daß sie gestiftet wurden, d. h. daß ihr spezifisches religiöses Leben sich in geschichtlichen, konkreten Persönlichkeiten entzündete, von denen es dann weiter ausstrahlte. Dadurch gewinnen diese Religionen eine durch nichts sonst zu ersetzende Stabilität, Anschaulichkeit und Wirk-

lichkeit. Der Traum einer „natürlichen Religion“ im Sinne einer Kunstschöpfung philosophischer Abstraktion ist ausgeträumt. Gerade das Individuelle, Konkrete ist das Wirksame, weil im letzten Grunde allein Wirkliche. So fehlt denn den positiven, historischen Religionen völlig jenes unsichere Tasten, jenes Verfließen und Verschwimmen der Gefühle und Vorstellungen der übrigen. Denn die Möglichkeit und Sicherheit ihrer spezifischen religiösen Erlebnisse ist durch die Existenz jener überragenden religiösen Genien gewährleistet, in denen sie in unübertroffener Tiefe, Reinheit und Vorbildlichkeit zum ersten Male Gestalt gewonnen, in denen jene Einigung des Göttlichen und Menschlichen, die die Sehnsucht aller Religion ist, sich gleichsam sichtbar, wenn auch natürlich immer mit allen Schranken der Zeitlichkeit und aller Irrationalität des Individuellen behaftet, zuerst realisierte.

Die Auseinandersetzung zwischen den Religionen kann sich also nach alledem nicht in ihrer Sublimierung zu einer abstrakten Universalreligion vollziehen — das käme ihrer Verflüchtigung gleich —, sondern rund herausgesagt: in dem Kampfe der gewaltigen Persönlichkeiten ihrer Stifter, also eben des Historischen in ihnen. Diejenige wird schließlich siegen — und im Grunde kommen für den letzten Kampf nur noch Buddhismus und Christentum in Frage —, deren Stifter den tiefsten Blick in den Sinn des Lebens getan, den sichersten Weg zur Befreiung von aller Endlichkeit gewiesen und damit seinen Anhängern wahre Erlösung gebracht hat. Denkbar freilich ist auch, daß sich beide als gleichberechtigt die Wage halten, denn schließlich ist das Bekenntnis zur buddhistischen Weltverneinung oder zur christlichen Weltbejahung Sache der besonderen Grundstimmung des Gemütes bzw. Temperamentes, nicht aber irgendwelcher intellektuellen Überzeugung.

Damit kommen wir zu einer Untersuchung der Rolle, die überhaupt das Intellektuelle innerhalb des religiösen Lebens spielt. Daß mit aller Religion ein bestimmtes Weltbild, eine Weltanschauung, d. h. also ein intellektueller Faktor, verbunden ist, das ist keine Frage. Wohl aber fragt es sich, ob Sch. recht hat, wenn er auf Grund dieser unleugbaren Tatsache die Religion aus dem ununterdrückbaren metaphysischen Bedürfnis des animal metaphysicum,

Mensch genannt, zu erklären sucht. Offenbar ist diese psychogenetische Erklärung Sch. die sympathischste, ist ja doch für ihn die Religion im letzten Grunde Volksmetaphysik, also eine Philosophie minderer Güte, zugeschnitten auf das geringe und grobsinnliche Verständnis der großen Masse. Denn worauf er sonst noch als auf die psychische Quelle der Religion hinweist, wie z. B. Furcht oder Langeweile, ist für ihn selbst kaum mehr als eine übernommene und gelegentlich hingeworfene Bemerkung.

Mit dem metaphysischen Bedürfnis sind wir aber ersichtlich noch nicht beim ersten Ursprung der Religion. Denn dies Bedürfnis selbst wird nach Sch. erst geweckt durch die bangen Rätsel, die Leiden und Tod dem Menschen zum Bewußtsein bringen. Von hier aus ergibt sich aber notwendig eine andre Auffassung des Verhältnisses zwischen Metaphysik und Religion. Es geht nicht an, dies Verhältnis als Identität zu fassen. Zwar gilt der Satz: Keine Religion ohne irgendwelche Metaphysik, aber darum ist Religion und Metaphysik nicht dasselbe.

Die Religion wurzelt, wenn man überhaupt eine bestimmte psychische Funktion namhaft machen will, in erster Linie im Gefühl, und zwar, wie unsre frühere Erörterung zeigte, in Gefühlen von stark pessimistischer Färbung, die im Menschen eben wegen seines unbesieglichen Lebensdranges notwendig in das sehnsüchtige Verlangen und das lebendige Erfassen eines Lebens und einer Welt, die frei von allem Druck und aller Qual dieser irdischen ist, umschlagen. Ist aber damit die psychische Genesis der Religion richtig umschrieben — wobei hier in suspenso bleiben kann, ob jenes Erleben einer höheren Welt nur eine aus den törichten Wünschen des Menschenherzens herausgeborene, auf die Dauer unhaltbare Illusion ist, oder ob im religiösen Leben in der Tat eine höhere Wirklichkeit den Menschen überwältigt und in ihm sich offenbart — so ist ohne weiteres deutlich, daß alle Metaphysik nur ein, freilich untrennbares, Akzidenz der Religion sein kann. Das erste ist immer das religiöse Erlebnis: des Unbefriedigtseins mit dem gegenwärtigen Zustande des Lebens und der Gewißheit eines besseren und höheren; das zweite erst die „Lehre", d. h. der Versuch, sich über jenes religiöse Erlebnis zur Klarheit zu verhelfen, es irgendwie (vor allem

zum Zwecke der Mitteilung an andere) in Worte zu fassen, es mit seinen sonstigen Vorstellungen und Gedanken zu verbinden und auseinanderzusetzen. Dies Bedürfnis gehört in der Tat, darin hat Sch. recht, untrennbar zum Gesamtbilde der Religion, aber es ist doch durchaus sekundär — auch im Buddhismus, bei dem gerade die Lehre wegen ihrer philosophischen Formulierung Sch. besonders anziehen und zu jener Verkennung ihrer wahren Stellung und Bedeutung verleiten mußte.

Die Quelle all jener Glaubensvorstellungen, in denen der menschliche Geist jenes unmittelbare Erleben eines höheren, überweltlichen Lebens sich zu verdeutlichen sucht, ist nun nicht etwa der Verstand, sondern die Phantasie. Alle Glaubensvorstellungen sind Glaubensdichtungen, d. h. künstlerische Umsetzungen bestimmter Gefühlserlebnisse in symbolische, anschaulich faßbare Bilder. Symbole oder Gleichnisse, nicht Allegorien, wie Sch. meint, denn in der gesuchten Geistreichigkeit der Allegorie ist ein Element bewußter verstandesmäßiger Reflexion nicht zu verkennen. Jeder Blick in die Verkündigung der originalen religiösen Persönlichkeiten zeigt diese innige Verschmelzung von religiösem Erlebnis und künstlerischem Ausdruck in der Welt der Glaubensvorstellungen. Was haben die ergreifenden Worte Jesu von Gottes Vaterliebe mit den verstandesmäßig gewonnenen und formulierten Sätzen der Metaphysik zu schaffen? Es sind anschauliche Bilder, unmittelbar verständliche Symbole, in denen er seine unmittelbare Gewißheit einer allwaltenden, göttlichen Liebe für sich und andre so deutlich und lebendig wie möglich festzuhalten versucht. Selbstverständlich sind alle diese Bilder ihrem Wesen nach anthropomorphistisch. Aber weit entfernt, dadurch ihren geringen Wert, wie Sch. meint, zu zeigen, erhalten sie gerade dadurch ihre unverwüstliche Frische und entfalten ihre unversiegliche Kraft. Dem Letzten und Tiefsten, d. h. allem, was über die sinnlich greifbare und erfahrbare Welt hinausliegt, kommt das dichterisch geschaute Bild viel näher als der beschränkte Begriff des Verstandes. Handelt es sich doch hier zudem um Fragen des Gemütes, nicht des Verstandes und sieht sich doch auch jede philosophische Metaphysik, die ein wirklich abschließendes Weltbild zu geben versucht, genötigt, für ihre letzten,

umfassendsten Gedanken zu Symbolen ex analogia hominis zu greifen. Oder kann man Sch.s „Welt als Wille" etwas andres nennen als ein anthropomorphistisches Symbol?

Die Glaubensvorstellungen sind also ihrem Wesen nach gar nicht verstandesmäßige Aussagen über Dinge, die jenseits der sinnlichen Erfahrung liegen, sie wollen auch gar nicht wie solche Aussagen auf den Verstand wirken und das Denken zu ihrer Anerkennung zwingen, geht ja doch die Überzeugung von der Realität ihres Inhaltes, die mit dem religiösen Erlebnis unmittelbar gegeben ist, der Formulierung dieses Inhaltes voran. Gerade in dieser Überzeugung aber, daß den Glaubensdichtungen eine höhere Wirklichkeit entspricht, die wir uns wenigstens durch wenn auch noch so unzureichende Bilder deutlich zu machen suchen, liegt der wesentliche Unterschied von den gewöhnlichen dichterischen Gebilden der Phantasie, bei denen wir uns mit der ästhetischen Freude an dem Spiel der Phantasie begnügen, ohne ernsthaft an ihre Realität zu denken. Eben jene mit allen Glaubensvorstellungen untrennbar verbundene Überzeugung gibt nun aber Veranlassung zu einer bedenklichen Verkennung ihres Wesens. Die Glaubensvorstellungen sind Wahrheit, gewiß! Aber nur für den, dem sie der zureichende Ausdruck wirklicher Gemütserlebnisse sind. Sie können also gar keine andre als subjektive Wahrheit für sich in Anspruch nehmen. Damit ist gegen ihren Wert gar nichts gesagt — denn Wert und Kraft persönlicher Überzeugungen und ihre Bedeutung für die Lebensführung gehen weit hinaus über alle bloßen Verstandeswahrheiten —, wohl aber ist damit ihre Auffassung im Sinne objektiver, d. h. verstandesmäßig zu rechtfertigender Wahrheiten ein für allemal abgelehnt. Das soll nicht etwa heißen, daß sie im Widerspruch zu unsrem Verstande stehen, unvernünftig sind und sein müssen, wie Sch. meint. Das credo quia absurdum Tertullians, auf das sich Sch. beruft, ist vielmehr ein auf die Dauer schon darum nicht festzuhaltender Standpunkt, weil die religiöse Phantasie den Stoff zu ihren Bildern natürlich der jeweiligen Welt- und Lebensanschauung entnimmt, sich mit ihr also notwendig wandeln und entwickeln muß, da eine bleibende Diskrepanz zwischen beiden unausbleiblich zu einer Lähmung und Verdorrung des religiösen

Lebens führen müßte. Aber von irgendwelcher konstitutiven Rolle des Verstandes innerhalb der religiösen Vorstellungswelt kann keine Rede sein. Sie besteht eben nicht in intellektuellen Wahrheiten, sondern in persönlicher Überzeugung. Und der Begriff der Offenbarung kann sich selbstverständlich nur auf jenes überwältigende Ergriffenwerden von einem höheren Leben, nicht aber auf den immer unzureichenden Versuch, das unaussprechbare Erlebnis in Worte zu fassen, beziehen. Auf dieser landläufigen Verwechselung, die in allen Religionen zur intellektualistischen Dogmatisierung der Glaubensvorstellungen führt, beruht ein guter Teil der schiefen Polemik Sch.s gegen den betrüglichen Irrtum der Glaubenslehren. Es sind eben keine Verstandeswahrheiten und ebenso wie dieser Anspruch, wo er erhoben wird, im eigensten Interesse der Religion zurückzuweisen ist, läßt sich auch mit Sch.s Versuch nichts anfangen, sie im Sinne einer allegorischen Verhüllung metaphysischer d. h. doch eben auch wieder spekulativer Wahrheiten auszudeuten. Es sind Bilder für religiöse Erlebnisse, die abgesehen von diesen völlig inhaltsleer und nichtsbedeutend sind, durch sie aber mit innerer Notwendigkeit als ihre Abbilder hervorgerufen werden, — genau so notwendig, wie das religiöse Erlebnis selbst den Menschen packt und zwingt, nicht aber eine bewußte und willkürliche Schöpfung des Menschen ist.

Der Inhalt des religiösen Erlebnisses ist nun — ganz allgemein ausgedrückt — das Gewißwerden einer höheren, wertvolleren Welt als der wirklichen und damit ein Sichhinausgehobenfühlen über diese. Es ist aber an sich nicht nötig — und der Buddhismus ist dafür beweisend —, daß dieses höhere Leben vom religiösen Glauben in der Form der Gottesvorstellung anschaulich erfaßt wird. Und doch ist es gewiß nicht zufällig, daß unter all den vielen Religionen fast nur dem Buddhismus und auch ihm nur in seiner reinsten Ausprägung jede Gottesvorstellung fehlt. Denn seine Vorstellungswelt dreht sich viel weniger um das religiöse Erlebnis des Aufgehens im Nirwana als um die Erfüllung der Bedingungen seines Eintretens und läßt daher einen stark reflektiven und unbildlichen Zug nicht verkennen. Wo dagegen jenes höhere Leben selbst in religiösen Vorstellungen ausgeprägt wird, nimmt es auch irgendwie

die Gestalt eines natürlich anthropomorphistisch gefaßten, göttlichen Lebens an. Dieser Anthropomorphismus ist allem religiösen Gottesglauben wesentlich. Wo die Religion nicht wie im Buddhismus in der bloßen Negativität und Passivität stecken bleibt, wo sie vielmehr als eine Steigerung der ganzen Persönlichkeit im positiven Sinne empfunden wird, da wird jenes höhere Leben, von dem man sich ergriffen fühlt und das einem als überwältigende und den Willen bestimmende Macht gegenübertritt, auch als göttliche Persönlichkeit von der religiösen Phantasie gefaßt werden. Gewiß ist allem religiösen Erleben die Sehnsucht nach Einigung des eigenen mit dem göttlichen Leben wesentlich, und ohne diese pantheistische Stimmung des Aufgehens und Versinkens in Gott ist keine höhere Religion. Aber der reine Pantheismus ist doch seinem Wesen nach spekulative Weltanschauung, nicht eine Form der Religion. Vor allem fehlt ihm das der Religion wesentliche Element des pessimistischen Kontrastgefühles zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Leben und damit der Widerspruch gegen die uns umgebende Welt und das Hinausdrängen aus ihr. Ist alles, auch das Böse und Unvollkommene, natürlich, notwendig, göttlich, dann ist für Religion, dem absoluten Gegensatz zu diesem quietistischen Optimismus, überhaupt kein Raum mehr. Andrerseits aber würde natürlich ein dualistisch gefaßter Gottesbegriff das Denken, mit dem die religiöse Glaubenswelt nicht in Widerspruch sein darf, ohne das religiöse Leben selbst zu lähmen, nicht befriedigen, das schon darum auch hier den Gedanken einer Immanenz Gottes verlangt, weil jenes höhere, göttliche Leben uns ja als der wahre Kern, das Wesen und der Sinn alles Wirklichen entgegentritt. Eine Versöhnung aber zwischen der religiösen Forderung der Transzendenz Gottes und der für das Denken notwendigen Annahme seiner Immanenz dürfte in der Richtung der Gedanken liegen, wie sie Fechner in seinem Zend-Avesta ausgesprochen hat.

XII.

Zu Spinozas Attributenlehre.

Von

Anna Tumarkin in Bern.

Vergleicht man Spinozas „Ethik“ mit einem der grundlegenden Werke Descartes, so fällt einem gleich der große Unterschied im methodischen Aufbau des Ganzen auf: während Descartes jedesmal (mit Ausnahme der weniger systematisch angelegten „Passions de l'âme“) mit einer erkenntnistheoretischen Grundlegung beginnt, um erst allmählich die allgemeinsten metaphysischen Begriffe zu gewinnen, setzt Spinoza gleich am Anfang mit dem Substanzbegriff ein, um dann erst die ganze Wirklichkeit daraus abzuleiten. Von den beiden Teilen der Descartischen Methode, dem analytischen Vordringen bis zu den letzten Allgemeinheiten und dem deduktiven Ableiten alles Einzelnen aus jenen Allgemeinheiten, fehlt bei Spinoza der erstere, und so scheint sein System, bei aller Strenge des Aufbaues, doch der methodischen Grundlegung zu entbehren.

Demgegenüber hat Wilhelm Dilthey (Archiv f. Gesch. d. Phil. VII, S. 88 f., XIII, S. 481 f.) darauf hingewiesen, daß der „Tractatus de intellectus emendatione“ die erkenntnistheoretische Grundlegung der „Ethik“ bildet. Aber wenn man auch von dieser früheren Schrift Spinozas absieht, findet man, glaube ich, in der „Ethik“ selbst ein vollständiges Ganzes, bei dem das unmittelbare Einsetzen bei den letzten metaphysischen Problemen und das bewußte Sichhinwegsetzen über eine erkenntnistheoretische Grundlegung nicht einen Fehler der Methode bedeutet, sondern vielmehr mit dem allgemeinen metaphysisch-erkenntnistheoretischen Standpunkt, wie dieser im Laufe des Ganzen deutlich hervortritt, wohl zusammenhängt. Denn

dieser konsequent durchgeführte dogmatische Standpunkt mit seinem ohne weiteres gesetzten Glauben an die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis schließt die Notwendigkeit, ja sogar Möglichkeit einer erkenntnistheoretischen Grundlegung von vornherein aus. Spinoza übernimmt das Descartische Kriterium: wahr ist, was ich klar und deutlich erkenne („Ethik", S. 41;[1]) vgl. Tract., S. 19, 21); während aber Descartes in dem Bestreben dieses Kriterium zu begründen, sich in den bekannten Zirkelschluß verwickelt, dieses Kriterium aus dem Dasein eines wahrhaftigen Gottes ableitend, zu dessen Beweis er doch jenes selben Kriteriums bedarf, verfährt Spinoza radikaler, aber auch konsequenter, indem er auf jede Begründung der Erkenntnis verzichtet und ohne weiteres annimmt, daß „wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen ist," daß also „die wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließt" und nicht „etwas Stummes wie ein Gemälde auf der Tafel ist" („Ethik", S. 105f., vgl. Tr., S. 11f.). Eine Grundlegung der Erkenntnis sei streng genommen unmöglich, denn jeder Beweis setze die Möglichkeit alles wissenschaftlichen Beweisens voraus, so daß die Untersuchung ins Unendliche gehen müßte und man überhaupt nie zu einer gesicherten Erkenntnis gelangen würde. So schneidet Spinoza, kurz entschlossen, die ganze Untersuchung ab, und geht ohne weiteres von der Überzeugung aus, daß die wahre Erkenntnis ihr Kriterium in sich selbst trägt und daher keiner weiteren Begründung bedarf (Tr., S. 10ff.). Aus diesem Standpunkt ergibt sich auch die Methode, die Spinoza mit vollem Bewußtsein befolgt, über alle erkenntnistheoretische Begründung hinweg direkt auf den Gegenstand der Erkenntnis loszugehen. „Hinc sequitur, quod vera non est methodus signum veritatis quaerere . . . sed quod vera methodus est via, ut ipsa veritas . . . aut ideae . . . quaerantur" (Tr., S. 12). Daß „die Dinge formaliter so sind, wie sie objektive im Verstande enthalten sind" (Tr., S. 32), daß „idea eodem modo se habet objektive, ac ipsius ideatum se habet realiter" (Tr., S. 13), das ist die grundlegende dogmatische Annahme, welche die „Ethik" aus dem Traktat über-

[1]) Es wird nach der Ausgabe von J. van Vloten et J. P. N. Land, 1895, zitiert.

nimmt. Dogmatisch ist dabei nicht der Glaube, daß überhaupt etwas Objektives unseren Ideen entspricht — denn das muß auch die kritische Erkenntnistheorie, wenn sie nicht ganz in der Luft schweben will, annehmen — sondern dogmatisch ist der Glaube an die absolute Übereinstimmung, an die Identität von Idee und ihrem Gegenstand, ein Glaube, der jede Begründung von vornherein ablehnt, dogmatisch ist Spinozas Gleichung „concipi = esse".

Diese Gleichung ist die erste Setzung, die stillschweigende Voraussetzung der „Ethik"; gleich die Axiome IV, V und VI des ersten Buches sind nichts als verschiedene Formulierungen dieser Gleichung und die grundlegenden Definitionen erscheinen ohne deren Berücksichtigung als willkürliche Behauptungen und erst im Zusammenhang mit ihr gewinnen sie ihre systematische Bedeutung. Auf dieser Gleichung ruht das ganze philosophische System Spinozas; man dürfte vielleicht sogar sagen, es ist zum großen Teil darin implicite enthalten. Zum großen Teil; denn auf einmal bekommt die Formel eine andere Wendung, aus concipi = esse wird esse = concipere, Sein — Realität — Vollkommenheit — Freiheit besteht, heißt es, in adäquater Erkenntnis, so daß die „Ethik", die den Glauben an die adäquate Erkenntnis voraussetzte, in der Lehre von dieser adäquaten Erkenntnis wieder gipfelt und der Kreis des Systems sich wieder schließt.

Nur eine Seite von Spinozas System, seine Attributenlehre, soll hier von diesem Standpunkt aus betrachtet werden, obgleich dessen volle Bedeutung erst im Zusammenhang des Ganzen hervortritt.

Von diesem Standpunkt aus läßt sich zunächst, wie mir scheint, keine von den beiden gegenüberstehenden Auffassungen der Attribute, weder die Erdmannsche noch die Fischersche, durchführen; die Erdmannsche Auffassung der Attribute, die nicht an sich verschiedene Realitäten, sondern nur verschiedene Arten sein sollen, wie die an sich gleiche Substanz unserer Erkenntnis erscheint, ergibt sich nicht aus Spinozas Definition: „Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens"; denn nach Spinozas dogmatischer Voraussetzung schließt die vom Verstand erkannte Wesenheit auch die Realität

der Substanz in sich. Nach der Gleichung „esse = concipi“ ist es gleich, ob gesagt wird, die Attribute machen das Wesen der Substanz aus oder der Verstand faßt sie als das Wesen der Substanz ausmachend auf. Dieselbe Gleichung von esse und concipi wird auch in den Definitionen der Substanz, der causa sui, des Modus durchgeführt, und wenn beim Attribut die eine Seite der Gleichung nicht direkt angegeben ist, so läßt sie sich aus der andern folgern. Für den Verstand ist die Substanz allerdings nur in ihren Attributen faßbar, wie überhaupt jeder Gegenstand nur an seinen Eigenschaften erkannt werden kann, aber deswegen sind diese Eigenschaften nicht weniger real. So faßt schon Descartes in diesem Sinne die Attribute als wesentliche Eigenschaften der Substanz auf, die allein für sich ohne die Attribute nicht erkannt werden kann („Prinzipien“, Kirchmann, S. 26f., vgl. Spinoza, „Desc. Princ.“, Anhang, I. Teil, 3. Kapitel). Schon der Begriff „Wesen“ setzt den Standpunkt des betrachtenden Verstandes voraus, aber eben dieses Wesen der Substanz schließt ihre Realität ein, „essentia involvit existentiam“. Bedeutet nach Spinoza die Substanz das Sein schlechthin, so bilden die Attribute die verschiedenen Seiten dieses realen Seins; die Substanz besteht aus ihren Attributen „constat attributis“ (Def. VI, vgl. Prop. X, scholium). Und direkt heißt es, die Attribute drücken die Realität der Substanz aus (Prop. X, schol.), je mehr Realität, desto mehr Attribute kommen ihr zu (Prop. IX).

Auf der anderen Seite faßt Fischer diese Realitäten, die doch nicht selbst Substanzen sind, als Kräfte auf. Gott, folgert er, ist Ursache aller Dinge, die Ursache aber fassen wir als Wirksamkeit auf, wirksame Ursache ist Kraft; also sind die Attribute, die die Realität der Substanz ausmachen, deren verschiedene Kräfte, die unendlichen Kräfte, die in der Natur wirken und deren Träger die Substanz ist (Gesch. d. Phil., 1884, Bd. I, 2, S. 366). Wie aber Erdmann in Spinozas dogmatisches System den Kritizismus hineininterpretiert, so legt auch Fischer mit seiner Deutung der Attribute einen modernen, Spinoza fremden Standpunkt diesem unter. Spinozas Substanz ist eben nicht wirkende, sondern innewohnende Ursache, ein Begriff, der allerdings sich nur verstehen läßt aus der dogmati-

schen Setzung des Erkenntnisgrundes für die reale Ursache; es ist mehr mathematischer Grund, als dynamische Kraft. Kuno Fischer konnte wohl diesen Begriff der immanenten Ursache, der nur innerhalb des Dogmatismus haltbar ist, verwerfen, aber er durfte ihn nicht in dieser Weise umdeuten, um aus solcher Umdeutung des Grundbegriffs heraus das ganze System zu interpretieren. Wenn die Substanz bei Spinoza das Sein schlechthin bedeutet, so sind die Attribute nicht die Urkräfte, sondern die Ureigenschaften, die verschiedenen Seiten des Seins.

Dem scheinbaren Widerspruch zwischen dem Charakter der Substanz als Sein schlechthin, ens absolute indeterminatum (da omnis determinatio est negatio), und der Bedeutung des Attributs, als Bestimmung der Substanz, wird vorgebeugt durch die Erklärung, daß es unendliche Attribute gibt, ein jedes von unendlicher Natur (Def. VI). Und wenn dann doch nur von zwei Attributen gesprochen wird, so braucht darin doch kein Widerspruch gesehen zu werden, weil nach Spinozas dogmatischer Denkweise unendlich dasjenige heißt, was nicht als durch ein anderes begrenzt gedacht werden kann (Def. II, VI); der Begriff des Unendlichen ist bei ihm ebenso wenig an die Zahlgröße, wie der Begriff des Ewigen an die Zeitdauer gebunden, und wie er, ohne an die persönliche Unsterblichkeit zu glauben, den Geist für ewig hält, die Ewigkeit also im Moment findet, so kann er auch von „unendlichen Attributen“ der Substanz sprechen, wenn es auch deren nur zwei geben sollte, vorausgesetzt nur, daß nichts, was eine Bestimmung ausdrückt, ihr abgesprochen werden könnte.

Diese beiden Attribute, deren jedes unendliches Sein ausdrückt, sind Ausdehnung und Denken (extensio et cogitatio); wir können sie zunächst, den beiden Substanzen von Descartes entsprechend, auffassen als Physisches und Psychisches; denn nach der mathematisch-mechanischen Auffassung von Descartes - Spinoza läßt sich alles Physische zurückführen auf Ausdehnung, wie auf der anderen Seite in ihrer intellektualistischen Betrachtung des Seelenlebens alles Psychische abgeleitet wird aus dem Denken (Buch II, Ax. III).

Von dieser Descartischen Grundlage scheint aber Spinoza sich wieder zu entfernen, indem er die mechanische Auffassung weiter

ausdehnt, die strenge Notwendigkeit auch auf dem Gebiete des seelischen Lebens durchführt und den freien persönlichen Geist sowohl dem Menschen als Gott abspricht; die Grenze, welche Descartes zwischen dem Physischen und Psysischen gezogen hatte, erkennt so Spinoza nicht an; er glaubt, daß, um den menschlichen Geist zu erkennen, man die Natur des menschlichen Körpers untersuchen müsse (S. 83ff.), und daß der menschliche Geist nicht unmittelbar, sondern nur durch die Vermittelungen von Körpererregungen Gegenstand unserer Erkenntnis werden könne (Buch II, Pr. XXIII). So hat Spinoza nicht wie Descartes Physisches und Psychisches in der schroffen Weise einander gegenübergestellt, um darauf die grundlegende Unterscheidung der beiden Attribute zurückzuführen.

Viel eher scheint diese Unterscheidung sich ihm zu ergeben aus jener grundlegenden dogmatischen Gleichung esse = concipi, deren zwei Seiten den beiden Attributen entsprechen, so daß das eine Attribut die reale Existenz überhaupt bedeutet, deren modi die Einzeldinge (res) sind, während das andere Attribut die rationelle Seite der Substanz, deren Wesen ausdrückt und zu seinen modi die Ideen hat[2]. Ausdehnung und Denken beziehen sich dem nach nicht so sehr auf den empirischen Gegensatz des Physischen und des Psychischen, als auf den metaphysischen der realen Wirklichkeit und deren rationeller Wesenheit. Nach dem dogmatischen Standpunkt Spinozas aber sind diese beiden einander nicht entgegengesetzt, sondern vollkommen entsprechend, was Spinoza in seiner Sprache ausdrückt, indem er sagt, Ausdehnung und Denken sind nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern zwei Attribute derselben Substanz. In diesem Sinne geht Spinoza wirklich über Descartes' Dualismus hinaus, denn ihm bilden Ausdehnung und Denken nicht zwei verschiedene, voneinander getrennte Gegebenheiten, sondern es ist dasselbe Sein, nur von zwei Seiten genommen, einmal in seiner realen Existenz, ein andermal in seiner rationellen Wesenheit (existentia et essentia). Allerdings sind diese beiden Seiten auch bei Spinoza voneinander unterschieden, und wie Descartes eine geschlossene Kausalreihe innerhalb des Körperlichen und des Geistigen annimmt, prinzipiell

[2]) Vgl. zu dieser Auffassung den Brief an Schulles v. 29. Juli 1675.

keine Wechselwirkung zugebend, so will auch Spinoza die Ideen nur auf Ideen und die Dinge wiederum nur auf andere Dinge zurückgeführt wissen: „Die Ideen erkennen nicht das Gedachte (ipsa ideata). oder die wahrgenommenen Dinge, als wirkende Ursache, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist" (B. II, Pr. V). Jedes Attribut wird durch sich begriffen und seine „modi haben Gott zur Ursache nur sofern er unter jenem Attribut, dessen modi sie sind, betrachtet wird" (B. II, Pr. VI).

So sind die beiden Attribute samt ihren modi, die reale Existenz und die rationelle Wesenheit, die Dinge und deren Ideen voneinander verschieden, aber weil sie die beiden Seiten jener Gleichung bilden, stimmen sie wieder miteinander überein; es sind nicht wie bei Descartes zwei getrennte Reihen von Dingen, die unabhängig voneinander existieren, sondern es ist immer dasselbe Sein, von seinen zwei Seiten — Rationalität und Existenz — genommen. Und so kann Spinoza, gleich nachdem er jene Trennung der beiden Attribute durchgeführt hat, sagen: „ob wir die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder dem Attribut des Denkens . . . begreifen, wir werden dieselbe Ordnung, oder dieselbe Verknüpfung der Ursachen, also dieselbe Folge der Dinge finden"; ein „modus der Ausdehnung und die Idee dieses modus", „ein in der Natur existierender Kreis und die Idee eines existierenden Kreises, ist ein und dasselbe Ding, welches durch verschiedene Attribute ausgedrückt wird" (Pr. VII, scholium). Solche Äußerungen sind kaum zu verstehen, wenn man die Idee nicht als das absolute, rationelle Wesen eines Dinges faßt, sondern als eine individuelle Vorstellung, die sich ein einzelner persönlicher Geist von diesem Dinge bildet; denn dann sind diese individuelle Vorstellung und jenes Ding wohl zwei verschiedene, getrennte Erscheinungen; wie überhaupt in jener Gleichung von esse und concipi letzteres nicht im Sinne des individuellen Vorstellens zu nehmen ist, sondern, dem allgemeinen Charakter des Rationalismus entsprechend, absolut, als das an sich Verstandesmässige, das Rationelle.

In diesem Zusammenhang, in dem er auch zuerst ausgesprochen wird, ist der bekannte Satz zu verstehen: „Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum" (Pr. VII). Er bedeutet

nichts anderes, als jene dogmatische Annahme einer absoluten Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und deren Gegenständen, zwischen der Vernunft und der Wirklichkeit. Die Dinge (res), als Gegenstände der Erkenntnis, verhalten sich durchwegs so, wie sich deren Ideen zueinander verhalten; die Reihe der Gründe fällt zusammen mit der Reihe der Ursachen. So sagt auch Spinoza in den späteren Formulierungen dieses Satzes wiederholt statt „rerum“ „causarum“ (S. 77, 79, 92, 93); und er leitet diesen Satz, damit ja kein Zweifel bleibe über dessen dogmatische Natur, aus dem IV. Axiom des I. Buches ab: „Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein.“ Wie mit dem allgemeinen dogmatischen Standpunkt die Annahme zusammenhängt, daß die adäquate Erkenntnis Erkenntnis aus Ursachen sein müsse (vgl. Tract., S. 7, 13, 27, 28), und so die Aristotelische Forderung einer Erkenntnis aus Ursachen erst im rationalistischen Dogmatismus ihre systematische Begründung findet (vgl. Tr., S. 27), darauf kann hier nur kurz hingewiesen werden.

So führt der berühmte VII. Lehrsatz des II. Buches der Ethik zurück auf das gleich an den Anfang des Ganzen gesetzte Axiom (VI): „idea vera debet cum suo ideato convenire.“ Er sagt aus, daß der Zusammenhang der Wirklichkeit ein rationeller ist, daß die Wirklichkeit der Vernunft entspricht, daß es aber auch keine andere Vernunft gibt, als die strenge Notwendigkeit dieser Wirklichkeit. „Gottes Macht zu denken“, drückt es Spinoza in seiner Sprache aus, „ist gleich seiner wirklichen Macht zu handeln; d. h. was aus der unendlichen Natur Gottes formaliter folgt, das alles folgt in Gott in derselben Ordnung und derselben Verbindung aus der Idee Gottes objektive“ (II. Buch, Pr. VII, corollarium).

Diese Auffassung des berühmten Lehrsatzes im Sinne des dogmatischen Rationalismus widerspricht der seit Fischer üblichen Deutung desselben im Sinne eines psychophysischen Parallelismus: Denken und Ausdehnung, Geist und Materie, soll dieser Lehrsatz besagen, sind zwei getrennte, aber immer zusammen auftretende und einander entsprechende Erscheinungen, „wo Ausdehnung ist, da ist auch Denken . . . wo Geist ist, da ist auch Materie“ (Fischer, a. a. O. S. 375). Unser Lehrsatz weise, das ist die ziem-

lich verbreitete Auffassung, auf den Parallelismus zwischen dem Vorgang im Gehirn und der ihm entsprechenden Vorstellung des Bewußtseins hin.

Ich fasse daher zusammen, was mir gegen diese Auffassung, in der ich auch ein unhistorisches Hineininterpretieren eines modernen Standpunkts in Spinoza sehe, zu sprechen scheint.

Erstens sagt Spinoza ausdrücklich, daß es sich in bezug auf die Ideen und die Dinge (ideae et res) nicht um die Übereinstimmung zweier getrennter Erscheinungen handelt, sondern um „ein und dasselbe Ding, nur auf zwei Arten ausgedrückt". Zweitens setzt er die Ordnung und Verknüpfung der Ideen niemals der Ordnung und Verknüpfung der Körper (corporum), sondern immer nur der Ordnung der Dinge (rerum) oder auch der Ursachen (causarum) entgegen; den Zusammenhang der Ideen vergleicht er also mit dem Zusammenhang ihrer Gegenstände, nicht aber mit demjenigen der ihnen entsprechenden Gehirnvorgänge. Nun könnte man allerdings sagen, daß, da unser Körper nach Spinoza der unmittelbare Gegenstand unseres Geistes ist, nichts im Körper vorgehen kann, was nicht unser Geist erfaßte (Pr. XII, XIII, XXI), und daß so Spinozas dogmatische Annahme der Übereinstimmung zwischen Idee und ihrem Gegenstand ihn auch zur Annahme einer Übereinstimmung zwischen Gehirnvorgang und Bewußtseinstatsache führen mußte; der Parallelismus wäre dann jedenfalls nicht der ursprüngliche Sinn unseres Lehrsatzes, sondern würde sich erst in zweiter Linie daraus ergeben. Aber — und das ist das dritte und das schwerwiegendste Argument gegen die parallelistische Deutung von Spinozas Attributenlehre — unter Ideen, die den Dingen entsprechen, versteht Spinoza nicht individuelle Vorstellungen, wie sie sich in dem einzelnen Bewußtsein unter ganz individuellen Bedingungen bilden, sondern an sich wahre, absolut gültige Erkenntnisse: conceptus und nicht perceptiones (Buch II, Def. III), Ideen des Verstandes, welche bei allen Menschen gleich sind, und nicht körperlichen Erregungen entsprechende Bilder des Gedächtnisses und der Einbildungskraft (Buch II, Pr. XVIII, vgl. Buch I, S. 70): „unter Ideen verstehe ich nicht Bilder, wie sie auf dem Grunde des Auges, oder wenn man will, im Innern des Gehirns sich bilden,

sondern Begriffe des Denkens“ (II. Buch, Pr. XLVIII, Scholium); die solchen körperlichen Erregungen entsprechenden Bilder geben keine adäquate Erkenntnis, weder vom menschlichen Körper (Pr. XXIV) noch von den Außendingen (Prop. XXV, vgl. Tr. S. 26f.). Nur indem Spinoza an die Stelle der individuellen Vorstellung die adäquate, an sich wahre Idee setzt, kann er die Idee und den ihr entsprechenden Gegenstand für „ein und dasselbe Ding“ erklären.

Man wird aber wohl in keinem Sinne von Parallelismus sprechen können, wo nicht vom individuellen persönlichen Geist, der die notwendige Voraussetzung des Parallelismus bildet, die Rede ist; ein Analogon des letzteren wird man eher schon bei Leibniz finden, welcher der toten Welt Spinozas seine lebendige, von Persönlichkeiten erfüllte Welt entgegensetzt (ich spreche auch da noch bloß von einem Analogon des modernen Parallelismus, weil dieser letztere sich nicht ohne weiteres deckt mit dem rationalistisch-teleologischen Begriff der „prästabilierten Harmonie“).

Zwar macht Spinoza den menschlichen Geist zum Gegenstand eingehender Untersuchungen; aber dieser Geist ist nichts anderes als die Idee unseres Körpers („idea corporis“, Pr. XI, XII, XIII); und in demselben Sinne gibt es von jedem Körper eine Idee, so daß „alle Individuen, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt (animata) sind; denn von jedem Ding gibt es notwendig in Gott eine Idee“ (Pr. XIII, Scholium); was von der Idee des menschlichen Körpers, also dem menschlichen Geist gilt, das gilt notwendig von der Idee eines jeden Dinges; den Geist des Menschen zu erkennen, müssen wir die Natur seines Körpers untersuchen; der Mensch nimmt keine Sonderstellung in der Natur ein, dem komplizierteren Körper entspricht nur eine kompliziertere Idee, aber seinem Wesen nach kommt er allen Naturgegenständen gleich, denn von ihnen allen gibt es „eine Idee in Gott“.

So ist Spinozas „Alles ist beseelt“ nicht im Sinne von persönlicher Beseeltheit zu nehmen, sondern im Sinne einer allgemeinen Rationalität, es hebt nicht die ganze Natur zur geistigen Höhe des sich seines selbst bewußten Menschen, sondern es zieht den Menschen zur mechanischen Notwendigkeit der Natur herab, es heißt, in unsere Denkweise übertragen, „Alles ist tot“.

XIII.

Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute.

Von

Otto Baensch.

I.

Einführung.

Die Ethik Spinozas hat von jeher als großartiges Muster eines einheitlichen, in sich konsequenten Gedankenbaues fast uneingeschränkte Bewunderung gefunden.

In der Tat, wer sie kennen lernt, muß zuerst dem gewaltigen Eindruck der sich in ihr offenbarenden Kraft synthetischen Denkens erliegen.

Da heißt es dann: „Wenn irgend eine philosophische Lehre auf den Namen des Systems im engsten und strengsten Sinne des Worts Anspruch hat, so ist es die Lehre Spinozas. Durch eine eherne Notwendigkeit verbunden, schließen sich alle ihre Teile zu einem festgefügten Ganzen zusammen, und, wie von Ewigkeit her fertig, steht sie vollendet vor dem denkenden Beschauer. Von außen, durch Bestreitung ihrer Voraussetzungen, mag sie angreifbar sein: wer diese Voraussetzungen aber einmal zugegeben hat, ist für immer in den Kreis des Systems gebannt, denn es fehlt darin die forttreibende Kraft des geistigen Lebens: der Widerspruch."

Die kalte Gleichmäßigkeit, die der mathematischen Betrachtung der Dinge schon an sich wesenhaft eignet, verstärkt sich dadurch zu dem Charakter lebloser eisiger Starrheit.

Beschäftigt man sich mit der Ethik längere Zeit und eingehend, so muß die Bewunderung noch wachsen. Es ist fast unglaublich, mit welcher Kunst die Begriffe so gebildet und definiert sind, daß der eine sich wie von selbst zum andern schickt; bis in die feinsten Einzelheiten ihrer Merkmale hinein spürt man die planvoll formende Hand eines Werkmeisters, der stets das Ganze des Gebäudes im Auge gehalten hat.

Indessen werden bei genauem Studium, wie es schließlich nicht anders sein kann, hin und wider auch Inkonsequenzen und Widersprüche sichtbar, nicht bloß in nebensächlichen Dingen, sondern sogar in Kernfragen des Systems.

Und wie die Risse und Sprünge in der Eisdecke eines zugefrorenen Stroms, durch die von unten Wasser empordringt, anzeigen, daß in der Tiefe der Strom sich noch bewegt und fließt, so lassen diese Inkonsequenzen und Widersprüche erkennen, daß in Spinozas Gedankenwelt sich doch noch nicht alles zum Starren gewaffnet hat, daß uns nicht nur Gewordnes, Fertiges, sondern auch Unvollendetes und Werdendes in ihr gegeben ist.

Gerade an solchen Punkten aber, wo ein logisches und sachliches Verständnis der Irrationalität des Gegenstandes wegen nicht möglich ist, hat es einen besonderen Reiz, sich diese Irrationalität auf dem Wege der historisch-psychologischen Betrachtungsweise verständlich zu machen. Für den Mangel der intellektuellen Befriedigung, die einem das System selbst nicht gewährt, sucht und findet man einen gewissen Ersatz in der Einsicht in den ursächlichen Zusammenhang, der ihn herbeigeführt hat.

Damit ist das Entstehungsmotiv der vorliegenden Arbeit gekennzeichnet, und zugleich auch das gegenseitige Verhältnis der ihre Teile ausmachenden beiden Abhandlungen zueinander. Die in der zweiten Abhandlung erörterten Probleme der spinozistischen Metaphysik boten den Anlaß zu der geschichtlichen Untersuchung, deren Resultate in der ersten niedergelegt sind. Spinozas eigentümliche Lehre vom Parallelismus der Attribute hat genetisch betrachtet ihre Wurzel in seinem Seelenbegriff, als dessen notwendige metaphysische Voraussetzung sie sich ihm analytisch ergab. Sollte also diese Lehre mit den in ihr enthaltenen Bedenklichkeiten historisch

verstanden werden, so war dies nur durch eine genaue Darlegung der Entwicklung von Spinozas Seelenbegriff zu ermöglichen. Es stellte sich dabei heraus, einmal, daß der Parallelismus der Attribute ein erst ziemlich spät charakteristisch ausgebildeter Bestandteil des spinozistischen Systems ist, und ferner, daß er eine viel komplexere Natur besitzt, als man sich das bisher zum Bewußtsein gebracht hat.

Vornehmlich in der Sonderung der unterschiedlichen in der Parallelismustheorie verbundenen Gedankenreihen und in der dadurch herbeigeführten weiteren Aufhellung dieser Theorie suchen die folgenden Ausführungen ihr Verdienst.

I. Die Entwicklung des Seelenbegriffs.

Die größte Schwierigkeit, der Spinoza sich gegenüber sah, als er es unternahm, die Metaphysik Descartes' in seinen strengen Pantheismus umzudenken, bestand in der Einordnung der Welt der geistigen Substanzen in die göttliche All-Einheit.

Mit der Welt der Körper war das leicht zu bewerkstelligen gewesen. Descartes hatte die einzelnen Körper zwar als Substanzen bezeichnet, ihnen aber von den in dem Begriff der Substanz steckenden Merkmalen der Selbständigkeit und der festen Abgeschlossenheit gegen anderes in der weiteren Ausarbeitung seiner der Atomistik abholden Naturphilosophie[1]) so gut wie nichts gelassen. Die einzelnen körperlichen Substanzen gelten ihm nicht als konstante Realitäten, sondern als trenn- und zusammenfügbare Teile der einen unendlichen Ausdehnung oder des Raums, wie er in den Prinzipien einmal geradezu sagt: „des Ganzen der körperlichen Substanz."[2]) Es kostete daher wenig Mühe, das Reich der Ausdehnung als einheitliches Ganzes der göttlichen Ursubstanz zum Attribut zu geben und die einzelnen Körper als durch Teilung und Weiderzusammensetzung entstandene vergängliche Modi dieses Attributes anzusehen.

Das Seelenreich dagegen ist für Descartes eine bloße Pluralität

[1]) Vgl. Princ. philos. II 20.

[2]) Ebd. II 21: „Wir erkennen ferner, daß diese Welt oder das Ganze der körperlichen Substanz in seiner Ausdehnung unbegrenzt ist."

streng voneinander gesonderter geistiger Einheiten, die kein Band unmittelbarer Beziehung zu einem höheren Ganzen verknüpft. Nur durch das Medium der Körperwelt, in die hineinzuwirken und von der Einwirkungen zu empfangen sie ein beschränktes Vermögen haben, können sie mit einander indirekt in Verkehr treten, aber diese Verbindung ist ihrem Wesen äußerlich. Hier fand also Spinoza die übergreifende Einheit und die bestimmte Form des die einzelnen Substanzen aneinander bindenden Zusammenhangs, die er brauchte, nicht schon, zu leichter Umbildung wohlbereitet, vor, vielmehr hatte er diese von sich aus ganz neu zu konstruieren.

Es liegt daher in der Natur der Sache, daß wir seine Lehre in bezug auf das Attribut der Ausdehnung uns von vornherein völlig durchgebildet entgegentreten und dann sich stets gleichbleiben, in bezug auf das Attribut des Denkens dagegen sich aus noch wenig ausgedachten Anfängen erst später zu einem definitiven Ergebnis festigen sehn; und es ist verständlich, daß die innere Gestalt des Attributs der Ausdehnung im Verlaufe dieser Entwicklung für die des Attributs des Denkens schließlich im eigentlichsten Sinne des Worts vorbildlich geworden ist.

Nachdem Descartes die völlige Heterogeneïtät von Physischem und Psychischem so eindrucksvoll zur Geltung gebracht hatte, verbot es sich von selbst, die Seelen in halb oder ganz materialistischer Weise in den Kausalzusammenhang der durchaus andersartigen Körperwelt hineinzugliedern. Um so mehr mußte für Spinoza die Verwandtschaft in den Vordergrund des Interesses treten, die Descartes der alten philosophischen und theologischen Überlieferung gemäß zwischen Gott als der unendlichen geistigen Substanz und den Seelen als endlichen Geistern hatte obwalten lassen. Es ist Spinoza gewiß von Anfang an unzweifelhaft gewesen, daß die Seelen aus transgredienten Wirkungen der Schöpferkraft Gottes zu inbleibenden Wirkungen und mithin auch zu Teilen des göttlichen Denkens oder Bewußtseins werden mußten.

Aber die schwierige Frage, auf die es vor allem ankam, war damit nicht schon beantwortet, sondern erst recht eigentlich gestellt: nämlich die Frage, in welcher Weise in dem Denkattribut die Seelen sich zu ihren Inhalten (Ideen, Wollungen usw.), zueinander

und zu diesem selbst verhalten sollten, und wie die Beziehung von Seele und Körper begreiflich gemacht werden konnte.

Spinoza hat diesem Problem oder dieser Reihe zusammengehöriger Probleme sehr sorgfältig nachgedacht und in der zu immer größerer Konsequenz fortschreitenden Durcharbeitung der gegebenen Lösung den tiefer und tiefer dringenden Scharfsinn seines Geistes glänzend geoffenbart; das Ziel, zu dem der von ihm betretene Weg hinführen mußte, hat er allerdings nicht ganz erreicht.[3]

Wenn man den kurzen Traktat auf die soeben formulierte Frage hin näher ins Auge faßt, so wird es ganz unverkennbar deutlich, daß Spinoza zunächst während der Abfassung und vor der letzten von ihm selbst besorgten Redaktion dieses Erstlings seiner uns erhaltenen Schriften[4] den cartesianischen Seelenbegriff ziemlich unverändert übernommen hat, indem er nur den metaphysischen Ort der Seele in die Gottheit hineinverlegte und sie rein titulär von der Substanz zum Modus degradierte. Nach dieser seiner augenscheinlichen ersten Ansicht bringt das Denkattribut die einzelnen Seelenmodi hervor, und diese empfangen oder verursachen in sich die einzelnen psychischen Inhalte, als da sind: Ideen, Wollungen, Begierden, Gefühle. Bestehen bleibt also der Begriff der Seele als eines einheitlichen wirkungsfähigen Vermögens, doch ist dieses partikulare psychische Kraftzentrum keine substantial verselbständigte Schöpfung eines transzendenten Gottes, sondern eine inbleibende Wirkung, ein Modus der allgemeinen psychischen Kraft, die der göttlichen Substanz als Attribut zugehört.

Dieser Standpunkt ist im kurzen Traktat, wie er uns vorliegt, allerdings schon überwunden, aber es kommen darin noch Wendungen vor, die als Reminiszenzen an ihn betrachtet werden dürfen, und auch sachlich macht er sich noch stark genug bemerkbar.

In der einen Hinsicht wären die Stellen zu nennen, an denen der Verstand als inbleibende Ursache seiner Gedanken bezeichnet

[3] Darüber handeln wir im zweiten Teil.

[4] Ich nehme mit Freudenthal (Spinozastudien I in der Ztschr. für Philos. und philos. Kritik Bd. 108) an, daß der kurze Traktat in mehrfach überarbeiteter Gestalt auf uns gekommen ist.

wird;[5]) als solche müßte er diesen gegenüber das Prius, eine sie in sich erzeugende seelische Grundkraft sein, wogegen er nach der sonstigen, freilich erst in einer Anmerkung klar hervortretenden Lehre des kurzen Traktats,[6]) wie nach der aller übrigen Werke[7]) Spinozas ein bloßes Kompositum von Gedanken ist, kein Ganzes, das vor den Teilen vorhergeht, sondern ein solches, das aus den Teilen entsteht.

Wichtiger jedoch ist, daß wir die vorausgesetzte ursprüngliche Ansicht Spinozas in den Hauptbestand der Theorien des kurzen Traktats hineinwirken sehen. Obgleich wir nämlich unter diesen bereits die alsbald näher zu erörternde, von Spinoza weiterhin stets festgehaltene und nur immer strenger durchgeführte Auffassung der Seele als der Idee des Körpers im göttlichen Denken klar ausgesprochen finden, so gilt doch die sich aus dieser Auffassung mit Notwendigkeit ergebende engste Zusammengehörigkeit von Körper und Seele noch keineswegs unbedingt, sondern der Seele wird im Widerspruch zu ihr die Fähigkeit zugeschrieben, sich um ihren Körper „nichts zu bekümmern",[8]) ja sich von ihm „wie loszulösen",[9]) sich Gott als dem vollkommensten Erkenntnisgegenstand zuzuwenden, und damit die Unsterblichkeit des reinen Geistes zu erlangen.[10]) Hiernach besitzt die Seele also eine gewisse Eigenkraft und Selbständigkeit ihren Inhalten gegenüber; sie ist nicht

---

[5]) Vgl. kurzer Traktat (ich zitiere diesen nach Sigwarts Übersetzung, Freiburg und Tübingen 1869) I 2, 24. Dialog 1, 12. An letzterer Stelle sagt die Vernunft zur Begehrlichkeit (wie nach Freudenthal, Spinozastudien II a. a. O. Bd. 109 S. 1 richtiger anstatt „Begierde" zu übersetzen ist): „. . . das sagst du darum, weil du nur allein von der übergehenden und nicht von der inbleibenden Ursache weißt, welche keineswegs etwas außer ihr hervorbringt, wie z. B. der Verstand, der Ursache seiner Gedanken ist; weshalb er auch von mir, sofern seine Gedanken von ihm abhängen, eine Ursache und wiederum mit Rücksicht auf das Bestehen aus seinen Gedanken ein Ganzes genannt wird . . ."

[6]) K. T. II 16 Anm. 2; vgl. jedoch Dial. 2, 7. Siehe unsere Anm. 16.

[7]) Vgl. z. B. Eth. II 49 Anm., wo von dem Verstand als einem Inbegriff klarer und deutlicher Ideen die Rede ist (S. 93, 27 meiner Übersetzung).

[8]) K. T. II 20, 2 u. 2.

[9]) K. T. II 19, 14; 22, 5; 23, 1.

[10]) K. T. II 23, 2.

eigentlich, sondern sie hat die Idee des Körpers, wie es denn auch ein andermal heißt, „der Körper bewirke, daß die Seele ihn wahrnähme“,[11]) womit die Priorität der Seele deutlich zum Ausdruck gebracht ist.[12]) Und in der Seele entstehen dann aus den Ideen zwar, aber als ihnen nebengeordnete rein psychische, sich auf äußere Gegenstände nur der Tendenz, nicht dem Inhalt nach beziehende Wirklichkeiten die Affekte.[13]) Streng genommen ist die Seele demzufolge ganz wie bei Descartes ein dinghaft in sich abgeschlossenes, vom Körper relativ unabhängiges, geistiges Wesen, jedoch mit dem Unterschied, daß sie einer umfassenden geistigen Einheit als Modus eingereiht ist. Hauptsächlich aus diesem Unterschied ist dann aber die völlige Umbildung des Seelenbegriffs resultiert.

Spinozas spätere Seelenlehre, wie er sie teilweise schon im Text, in größerer Deutlichkeit in den Anmerkungen und dem zweiten Anhange des kurzen Traktats dargelegt, und in konsequentester Ausgestaltung in der Ethik vertreten hat, bringt als bemerkenswerteste Änderung gegenüber der eben geschilderten Anschauung den Verzicht auf die in dieser enthaltene Doppeltheit des Kogitationen hervorbringenden Kraftzentrums, indem sie die Seele als Mittelglied zwischen dem göttlichen Attribut und den einzelnen Bewußtseinsinhalten ausfallen läßt und die letzteren in direkte Abhängigkeit von der einen allgemeinen Denkkraft setzt. Die Gründe für diese Wandlung liegen einesteils in der Preisgabe des cartesianischen Freiheitsbegriffs, andernteils in der von Spinoza vollzogenen Kombination seiner Lehre vom Denkattribut mit der theologischen Lehre von der Allwissenheit des göttlichen Verstandes.

Die unverbrüchliche kausale Notwendigkeit, nach der in seinem Pantheismus alle Einzeldinge aus der göttlichen Substanz folgen, erlaubte es Spinoza nicht, die Freiheit des Willens beizubehalten, die ja schon Descartes selbst als mit der göttlichen Kausalität un-

---

[11]) K. T. II 19, 13; vgl. 19, 14: „Da nun das erste, was die Seele kennen lernt, der Körper ist . . .“ Ähnlich 22, 5.

[12]) Vgl. dagegen II 20 Anm. 3 n. 9. „Diese Idee (die Idee als Seele eines Dinges nach der späteren Seelenlehre) dann allein, ohne alle andern Ideen, betrachtet, kann nicht mehr sein, als nur eine Idee eines solchen Dinges, und nicht, daß sie eine Idee eines solchen Dinges hat.“

[13]) K. T. II 19, 10, 14.

vereinbar und daher als ein Wunder angesehen hatte.[14]) Auch ging es nicht an, der Seele als bloß endlichem Modus der unendlichen Substanz ein unendliches Vermögen zu wollen zuzuschreiben, wie Descartes unter seinen systematischen Voraussetzungen es allenfalls hatte tun können. Spinoza war deswegen gezwungen, dem Willen die Unendlichkeit zu nehmen und ihn ganz und gar in den strengen Kausalzusammenhang der Dinge einzufügen; und er leistete dies dadurch, daß er die einzelnen Wollungen als Folgeerscheinungen der Ideen faßte, wobei er sich immer noch eng genug an seinen großen Vorgänger anschloß, der selber der Meinung gewesen war, daß die Wollungen im Urteil, das heißt die Bejahungen und Verneinungen naturnotwendig einträten, wenn die rein vorstellungsmäßige Urteilsmaterie aus klaren und deutlichen Ideen bestand,[15]) und der nur den unklaren und verworrenen Ideen gegenüber dem Willen das Vermögen zugewiesen hatte, aus eigner freier Entschließung diese sei es zu bejahen, sei es zu verneinen, oder sich zurückzuhalten und damit das Urteil zu suspendieren. Waren nun aber die Wollungen im Urteil und ebenso die aus ihnen wieder folgenden Begehrungen von den Ideen hervorgebracht, so war die Seele als wirkendes Vermögen überflüssig geworden, und sie blieb weiter nichts, als der gleichgültige Schauplatz ihrer unmittelbar kausal aneinandergeketteten Inhalte. Einen solchen zu bilden genügte aber das Denkattribut selbst vollständig, und so konnte Spinoza den Begriff der Seele als eines wirkenden Vermögens überhaupt fallen lassen. Wie es scheint und in diesem Gedankenzusammenhang auch das natürliche war, hat er die Vermögenslehre zuvörderst in bezug auf den Willen und dann erst in bezug auf den Verstand aufgegeben.[16]) Wille und Verstand gelten ihm hinfort

---

[14]) Vgl. die bekannten Worte: Tria mirabilia fecit Dominus: creationem ex nihilo, voluntatem liberam, Deum hominem.

[15]) Vgl. ep. 1640 (Oeuvres de Descartes publ. par Adam et Tannery Paris 1897 ff. III, 64): Mens nostra est talis naturae, ut non possit clare intellectis non assentiri. Vgl. auch Med. IV.

[16]) Daß der Wille ein Ens rationis sei, wird im Text des kurzen Traktats ausführlich dargelegt: vgl. II 16, 4, wo es zum Schluß heißt: „Da jedoch der Wille nur eine [allgemeine] Idee dieses oder jenes besonderen Wollens, und darum lediglich eine Weise des Denkens ist, ein Ens rationis und nicht ein

für bloße Sammelnamen einer Summe von Wollungen und von Ideen, für allgemeine Begriffe (notiones universales), denen als solchen nichts Reales entspricht.[17])

Der eigentlich durchschlagende Grund für Spinoza, die Seele zwischen dem Denkattribut einerseits und den einzelnen Ideen, Wollungen, Begierden und Gefühlen andrerseits auszuschalten, lag indessen wohl nicht so sehr in den sich aus dem Fortfall des Freiheitsbegriffes ergebenden Konsequenzen, als vielmehr in der Umgestaltung der traditionellen Lehre von der Allwissenheit Gottes, die durch die Hineinverlegung der endlichen Geister in die göttliche Substanz selbst herbeigeführt wurde. Spinoza konnte sich der althergebrachten Anschauung, daß der Besitz einer Erkenntnis von allem und jedem ein unbedingtes Requisit der unendlichen Vollkommenheit Gottes sei, nicht entziehen, und diese verlangte, daß das göttliche Denken Ideen von sämtlichen Attributen und deren Modifikationen habe, und mithin auch Ideen von den einzelnen Körpern. Ebenso wie diese direkt im Attribut des Denkens

Ens reale, so kann von ihm auch nichts verursacht werden, denn aus Nichts wird Nichts." Das gleiche gilt von der Begierde: siehe II 17, 5: „Und darum gleichwie wir in der Besprechung des Willens gesagt haben, daß der Wille im Menschen nichts anderes ist, als dieses und jenes besondere Wollen: so ist auch die Begierde in ihm nichts anderes, als dieses und jenes besondere Begehren . . ., indem die Begierde allgemein betrachtet nicht etwas ist, was realiter in der Natur ist, sondern sie ist allein von diesem und jenem besonderen Begehren abstrahiert: die Begierde also, die (da sie) nicht in Wahrheit etwas ist, kann auch nichts realiter verursachen." Vom Verstand wird das Entsprechende dagegen nur im Dialog 2, 7 in einem kurzen, in den Zusammenhang dort offenbar garnicht gehörigen und wohl erst später vom Redaktor (vgl. in bezug auf diesen Freudenthal a. a. O.) hineingeflickten Satze (welcher lautet: „aus allen Ideen, die ein Jeglicher hat, machen wir ein Ganzes, oder, was dasselbe ist, ein Ens rationis, welches wir Verstand nennen") gesagt, während an anderen Stellen, wie schon erwähnt (siehe unsere Anm. 5), der Verstand als inbleibende Ursache seiner Gedanken, mithin als Vermögen betrachtet wird. Erst II 16 Anm. 2 wird der Verstand in aller Deutlichkeit auf eine Linie mit dem Willen gesetzt und für ein bloßes Ens rationis erklärt, indem es dort heißt: „. . . Was mich angeht, so scheinen sie (nämlich Wille und Verstand) mir . . . allgemeine [Begriffe ‚universalia'] zu sein, und ich kann ihnen nichts Reales zuschreiben."

[17]) Vgl. z. B. Ep. 2, Eth. II 48 Anm., 49 Folgesatz u. Anm.

gesetzten Körperideen gehören aber auch zu dessen Modi die Seelen, und die Seelen haben ihrerseits wiederum gleichfalls ihre Ideen von den Körpern; zumal hat jede einzelne Seele eine konstant in ihr vorhandene und auf ihr ganzes Sein den tiefgehendsten Einfluß ausübende Körperidee, nämlich die Idee von ihrem eigenen Körper. Es lag angesichts dieses Sachverhalts sehr nahe, ja war eigentlich unvermeidlich, die in den Seelen befindlichen Ideen ihrer Körper mit den im göttlichen Verstande enthaltenen Ideen, die auch die zu den einzelnen Seelen gehörigen Körper ausdrückten, in eins zu setzen, und Spinoza hat diese sich von selbst aufdrängende Identifikation früh vollzogen. Wurde aber auf diese Weise der wesentlichste Inhalt der Seele, eben die Idee ihres Körpers zu einem Bestandstück des göttlichen Wissens erhoben, so war die Seele selbst als bloß sekundärer Träger dieser Idee nicht weiter mehr vonnöten, sie bildete nur noch eine unnütze Scheidewand zwischen dem Denkattribut und der Idee des Körpers. Spinoza hat diese Scheidewand denn auch sehr bald niedergerissen. Dabei gelang es ihm, von hier aus für die preisgegebene Annahme einer wenngleich nicht mehr geradezu als Substanz, so doch immerhin noch substanzialistisch gedachten Seele einen brauchbaren Ersatz zu finden.

Mit der Beseitigung des Begriffs der Seele als eines wirkenden Vermögens war den einzelnen Komplexen psychischer Inhalte die Stütze geschwunden, auf der sie sich zu einem besonderen Ganzen zusammengeordnet hatten. Es wurde deshalb notwendig, die Einzelseele trotz des Mangels einer dinglichen Unterlage in ihrer empirischen Einheit begreiflich zu machen. Diesem Erfordernis kam Spinoza dadurch nach, daß er, was bisher die Seele selbst leistete, dem ihr — von dem Zustande der Gottesliebe abgesehen — stets gegenwärtigen Inhalte übertrug, das heißt also der nunmehr im Denkattribut frei placierten Idee ihres Körpers. An Stelle der dinglichen Einheit der Seele ließ er die funktionale der ursächlichen Abhängigkeit der einzelnen psychischen Inhalte voneinander treten und setzte in den Mittelpunkt des solchergestalt zusammengehaltenen Ganzen die Idee des Körpers. Von nun an ist ihm die menschliche Seele die Idee des menschlichen Körpers mit den sich an diese kausal anschließenden Modis des Denkens.

Damit wäre der Standpunkt erreicht, dem wir Spinoza sich im kurzen Traktat (dessen Einzelausführungen zweifellos zu großem Teile chronologisch verschiedenen Ursprung haben)[18]) mehr und mehr annähern sehen. Wie wir schon vorher erwähnt haben,[19]) wird dieser Standpunkt in größerer Deutlichkeit entwickelt und begründet erst in den Anmerkungen und im zweiten Anhange des Traktats, aber auch bereits in den letzten Kapiteln des Textes als bekannt vorausgesetzt und, freilich noch nicht in seiner Reinheit, zum Fundament der dortigen Erörterungen gemacht, ohne daß sich in den vorangehenden Kapiteln eine Begründung auffinden ließe. Zwar wird in der Vorrede zum zweiten Teil und in den einleitenden Sätzen des ersten Kapitels der allgemeinste Anfang zu einer solchen gegeben, dann aber bricht die Gedankenreihe plötzlich ab,[20]) und es beginnt unvermittelt die Darstellung der Erkenntnisarten, die weder auf eine vorhergehende noch auf eine nachfolgende psychologische Ableitung hinweist. Auch nur die Andeutung einer Fortsetzung der angefangenen Begründung, auf die man zu treffen hofft, bleibt aus, und in Kapitel 19, 9ff., und den sich anschließenden Kapiteln wird dann mit einem Male von der Seele als der Idee des Körpers wie von etwas gesprochen, das dem Leser längst geläufig ist, während die dazwischen liegenden Auseinandersetzungen der Kapitel 1 bis 19 diese Auffassung der Seele nicht einmal indirekt erkennen lassen. Wahrscheinlich hat Spinoza, als er den kurzen Traktat mit dem Traktat über die Verbesserung des Verstandes zusammen herauszugeben beabsichtigte[21]) und ihn sich zu diesem Zweck wieder vornahm, bei dem Geschäft, seine neue Seelentheorie in den ersten Entwurf des kurzen Traktats hineinzuarbeiten, zunächst die Fertigung der letzten Kapitel in Angriff genommen, danach aber, weil er eine literarische Neuformung seines ganzen Systems überhaupt ins Auge faßte, von der vollständigen Durchführung jenes Planes abgelassen: und das zu diesem Zweck auf-

[18]) Siehe darüber Freudenthal a. a. O. I.

[19]) S. 337.

[20]) Vgl. Freudenthal a. a. O. I S. 272f.

[21]) Vgl. Gebhardt: Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Heidelberg 1905, S. 10.

gehäufte Material ist uns dann in den Anmerkungen und in der als zweiter Anhang gehenden psychologischen Skizze erhalten worden. Wir versuchen nun, uns mit Spinozas Ansicht vom Wesen und den Funktionen der Seele, wie er sie an den genannten Stellen darlegt, ein wenig näher vertraut zu machen.

Die göttliche Eigenschaft oder das Attribut des Denkens besitzt vermöge seiner Unendlichkeit eine Erkenntnis von allen und jeglichen Dingen, d. h. von allen andern Attributen und deren sämtlichen Modifikationen.[22]) Diese Gesamterkenntnis der gegenständlichen Welt ist der unendliche Modus des Denkattributs.[23]) Die in ihm enthaltenen Ideen der einzelnen Attribute und Modi entstehen durch Einwirkung der Objekte auf das Denkattribut, das sie auf den von außen erfolgten Anreiz hin seiner Natur gemäß in sich bildet.[24]) Es gehört zu jedem Objekt in der Welt der Dinge eine durch es veranlaßte Idee im Attribut des Denkens, die seine Erkenntnis ist und mithin seine formale Wesenheit objektiv in sich faßt; und diese derart zu ihm gehörige Idee macht die Seele des Objekts aus.[25]) Jede Modifikation jedes Attributs hat im Attribut des Denkens ihre Idee, die ihre Seele ist,[26]) und so ist die menschliche Seele die Idee des menschlichen Körpers.[27])

Der menschliche Körper ist als Modifikation des Attributs der Ausdehnung, wie alle Modifikationen dieses Attributs, eine bestimmte Proportion von Bewegung und Ruhe.[28]) Die Veränderungen, die

[22]) K. T. II Vorrede, Anm. 1 n. 4: „Ein vollkommenes Denken muß eine Erkenntnis, Idee oder Weise des Denkens haben von allen und jeglichen Dingen, die wirklich sind, sowohl von Substanzen als von Modis, nichts ausgenommen“ (Substanz hier = Attribut). Vgl. II 20 Anm. 3 n. 6, Anhang II 3, 4, 10.

[23]) Anhang II 10.

[24]) Anhang II 9. „Deshalb also besteht das Wesen der Seele allein darin daß eine Idee oder ein objektives Wesen in der denkenden Eigenschaft ist, das von dem Wesen eines Objekts ausgeht.“

[25]) K. T. II Vorr. Anm. 1 n. 6. „Diese Erkenntnis, Idee usw. von jedem besonderen Dinge, das zu wirklicher Existenz kommt, ist, sagen wir, die Seele eines jeden dieser besonderen Dinge.“

[26]) Anhang II 9. Siehe unsere Anm. 24.

[27] u. [28]) K. T. II Vorr. Anm. 1 n. 8 und 9: „Die Verschiedenheit derselben (der Körper) entsteht allein durch ein anderes und anderes Verhältnis von

ihn betreffen, spielen sich entweder innerhalb der seine Wesenheit ausmachenden Proportion ab, oder sie zerstören diese und damit ihn selbst. Die Veränderungen der ersten Art spiegeln sich in der Seele, als der Idee des Körpers, wieder,[29]) die der zweiten Art haben die Vernichtung der Seele, den Tod zur Folge.[30]) So ist die Seele aufs engste mit dem Körper vereinigt, seine Wirkung im Denkattribut, die mit ihm entsteht, ihn in allen Wandlungen, die er während der Zeit seines Bestehens durchmacht, begleitet und mit ihm vergeht.

Bewegung und Ruhe, wodurch dieses so und nicht so, und dies dies und nicht das ist.

Aus diesem Verhältnis von Bewegung und Ruhe kommt auch die Existenz dieses unseres Körpers; von welchem dann nicht minder als von allen andern Dingen eine Erkenntnis oder Idee in der denkenden Sache sein muß: und sofort [ist diese Idee] dann auch die Seele von uns." Vgl. Anhang II 14 und 15.

[29]) K. T. II Vorr. Anm. 1 n. 12.

[30]) Ebd. n. 14.

(Schluß folgt.)

XIV.

Antike Lichttheorien.

Von

Arthur Erich Haas.

Einleitung.

Unter den verschiedenen Zweigen der antiken Physik hat sich die Optik am frühesten zu entwickeln begonnen. Die großartige Fülle interessanter und teilweise so geheimnisvoller Lichterscheinungen, die sich am Himmel und in Spiegeln dem Auge des Beobachters darbot, die wunderbare Tatsache des Sehens und der Farbenempfindungen überhaupt mußten das Denken eines mit Phantasie so reich begabten Volkes, wie es die Griechen waren, schon frühe mächtig anregen, die auffallende Gesetzmäßigkeit der Ausbreitung und der Reflexion der Strahlen schon den ältesten Mathematikern eine Menge dankbarer Aufgaben liefern.

Als eine streng umgrenzte, selbständige Wissenschaft haben die Alten die Optik freilich nie gekannt. Sie befand sich im Gefolge zahlreicher Nachbarwissenschaften, deren Vertreter von ihrem Standpunkte aus die optischen Probleme behandelten. Die Naturphilosophen interessierte es, wie die Wirkung zwischen wahrgenommenem Objekte und empfindendem Subjekte zu erklären sei, die Psychologen beschäftigte der Vorgang der Wahrnehmung selbst, die Mediziner die Rolle, die beim Sehakte dem Auge zufällt; die Farbenlehre entwickelte sich ziemlich unabhängig von der übrigen Optik. Mit den Erscheinungen der Ausbreitung des Lichtes und der Spiegelung befaßten sich vor allem die Mathematiker,[1]) mit

[1]) Nur diesen Teil der Optik scheint man im Altertum mit diesem Namen belegt zu haben. In den Auszügen aus Geminus wird ausdrück-

der Perspektivik neben diesen auch die Maler. Die Gesetze der Schattenbildung wurden von den Astronomen im Anschlusse an die Betrachtung der Sonnen- und Mondesfinsternisse behandelt, ferner das Phänomen der atmosphärischen Refraktion. Den Erscheinungen des Regenbogens, der Nebensonnen und der Mondhöfe schenkten die Meteorologen ihre Aufmerksamkeit, die eigentümliche Linsenwirkung des Bergkristalls erwähnten die Mineralogen, und mancherlei optische Kuriositäten, wie Beispiele für außerordentliche Gesichtsschärfe, die Fähigkeit, bei Nacht zu sehen, eigentümliche Farbenwirkuugen, die angeblich durch Spiegel bewirkte Verbrennung der feindlichen Flotte durch Archimedes[2]) u. a. befinden sich allenthalben in der antiken und byzantinischen Literatur verstreut.

So hängt denn auch die Geschichte der antiken Optik auf das engste mit der der Nachbarwissenschaften zusammen. In die Blütezeit der griechischen Philosophie fallen die Spekulationen über das Wesen des Lichtes und der Gesichtsempfindung, an denen sich namentlich Pythagoras (ca. 580—500), Heraklit von Ephesus (ca. 535—475), Anaxagoras aus Klazomenae (ca. 500—430) und sein Zeitgenosse Diogenes von Apollonia, Empedokles von Agrigent, (490—430), Leukipp (um 450), Demokrit von Abdera (ca. 470—370), Archytas von Tarent (ca. 430—365), Platon (427—347), Heraklides von Heraklea (um 350 v. Chr.) und Aristoteles (384—322) beteiligten. An sie knüpften später die Peripatetiker Straton von Lampsakus (um 270 v. Chr.), dessen Schüler Aristarch, Theophrast von Eresus (um 250 v. Chr.), dann Epikur (341—270), dessen Anhänger Hieronymus und T. Lucretius Carus (96—54), die Stoiker

lich die Frage nach dem Wesen des Lichtes als nicht zur Optik gehörig bezeichnet. (Bei Schöne, Damianos S. 24, 7: οὔτε φυσιολογεῖ ἡ ὀπτική . .). Als Teile der Optik gibt Geminus die Optik im engeren Sinne an, die Katoptrik, das ist die Lehre von der Zurückwerfung der Strahlen, und die von ihm Skenographie genannte Perspektivik. Unter Dioptrik verstanden die Alten die Lehre vom Nivellieren.

[2]) Diese vermeintliche Tatsache hat namentlich im 18. Jahrhundert eine außerordentlich große Zahl von Untersuchungen hervorgerufen. Das gleiche gilt auch von dem angeblichen Einglase des Kaisers Nero, mit dem sich neben sehr vielen Fachschriftstellern bekanntlich auch Lessing in seinen Briefen antiquarischen Inhalts beschäftigt hat. Die Meinungsverschiedenheiten der Gelehrten bestehen bei beiden Problemen noch heute fort.

Zenon (um 300), Chrysippus (282—209), Apollodorus, Sphairos. L. Annaeus Seneca (2—66 n. Chr.) und andere an.

Mit der Anatomie des Auges beschäftigten sich schon die älteren Mediziner, namentlich Alkmaion von Kroton (6. Jahrh. v. Chr.), die Hippokratiker, Kallisthenes, ein Hörer des Aristoteles, und Herophilus (um 300 v. Chr.).[3] Mit dem großartigen Aufschwunge der Mathematik, den Euklid (um 300 v. Chr.) und Archimedes (287—212) herbeiführten, begann auch die Entwicklung der geometrischen Optik, als deren Vorläufer eine zuerst von Agatharch, dann von Demokrit und Anaxagoras ausgebildete und auf die Bühnenmalerei angewandte Perspektivik gelten kann.[4] Euklid und Archimedes haben selbst viel über Optik gearbeitet.[5] Ein Werk über Brennspiegel (περὶ πυρείων) verfaßte Apollonius von Perga[6] (um 200 v. Chr.), über Katoptrik schrieb auch Heron von Alexandria (1. Jahrh. v. Chr.?), der auch der Erfinder zahlreicher aus Spiegeln zusammengesetzter Apparate ist. Unter den Astronomen haben sich besonders Hipparch von Nicäa (um 150 v. Chr.), Kleomedes (um 50 n. Chr.), namentlich aber Claudius Ptolemaeus (70—147), wohl der bedeutendste Vertreter der antiken Optik überhaupt, mit den Problemen dieser Wissenschaft befaßt.

Aus dem späten Altertum sind besonders die die Physiologie des Sehens betreffenden Arbeiten des Arztes Claudius Galenus (2. Jahrh. n. Chr.), die mehr philosophischen Untersuchungen des

---

[3]) Chalcidius, c. 246.

[4]) Vitruv, de architectura, Vorrede zum 7. Buche.

[5]) Von Archimedes erwähnt Apuleius in seiner Apologie (c. 15) bei Besprechung der Spiegelwirkungen, daß er viele derartige Erscheinungen in einem umfangreichen Werke (volumine ingenti) behandelt habe. Ein Beweis aus diesem Werke hat sich in den Scholien zu Euklids Katoptrik erhalten (ed. Heiberg Nr. 7). Die von Gongava aus dem Arabischen übersetzte Abhandlung „De speculis comburentibus“ wird dem Archimedes nur fälschlich zugeschrieben. Daß ihn Klügel (in den Zusätzen zu Priestleys Geschichte der Optik) zum Verfasser einer optischen Schrift über die „Brechung des Kreises“ macht, hat wohl in einem Druckfehler seinen Grund, da Fabricius (in der Bibliotheca Graeca, B. IV, S. 549) als lateinischen Titel der Schrift περὶ σφαιροποιίας „de fractione (anstatt factione) circuli“ angibt.

[6]) Sie wird im fragmentum mathematicum Bobbiense erwähnt (Hermes Bd. 16 und Zeitschrift für Mathematik und Physik Bd. 28).

Peripatetikers Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.) und seines Schülers Sosigenes, der Neuplatoniker Plotinus (204—243) und dessen Schülers Porphyrius, sowie des Priscianus, die geometrisch-optischen Schriften des Damianus von Larissa, des Theon (um 400) und des berühmten Baumeisters Anthemius von Byzanz (um 530) hervorzuheben.

Bei der Vielseitigkeit, die den Werken der Alten eigen war, ist wohl anzunehmen, daß die optischen Untersuchungen der angeführten Gelehrten in ihren Schriften vielfach zerstreut waren, andererseits aber auch optische Abhandlungen nur einzelne Bücher großer physikalischer Werke bildeten. So wissen wir z. B., daß sowohl Epikur als auch Chrysippus[7]) die Optik in dem zweiten Buche ihrer Werke über die Natur (περὶ φύσεως) behandelten. Aus diesem Grunde vermögen uns die namentlich bei Diogenes von Laërte angeführten Titel der physikalischen Schriften der Alten kein genügendes Bild ihrer Tätigkeit auf optischem Gebiete zu geben. Erhalten haben sich von Werken rein optischen Inhalts Euklids Optik samt einer Einleitung Theons und seine nur in späterer Fassung überlieferte Katoptrik, Herons Katoptrik in einer lateinischen Übersetzung unter dem Namen „Ptolemaei liber de speculis", ein großer Teil der bis vor wenige Jahrzehnte für verloren gehaltenen Optik des Claudius Ptolemaeus, die wir ebenfalls nur in einer lateinischen Übersetzung besitzen, die selbst wieder nach einer arabischen angefertigt wurde (opticorum sermones quinque), die Optik des Damianos (κεφάλαια τῶν ὀπτικῶν ὑποθέσεων) und einige Bruchstücke aus Anthemios, die in Westermanns „Paradoxographen" zusammengestellt sind; ferner die Farbenlehre des Aristoteles und die beiden vom Sehen handelnden Bücher des Plotin.[8])

---

[7]) Diogenes Laërtius, VII, 157.

[8]) Die Untersuchungen des Kleomedes über Strahlenbrechung befinden sich im vorletzten Kapitel seiner „Theorie der Kreisbewegung der Himmelskörper" (κυκλικὴ θεωρία μετεώρων). Bruchstücke aus verlorenen optischen Werken sind das schon früher erwähnte fragmentum mathematicum Bobbiense, das aus der Zeit des Anthemius stammen dürfte, und ein Papyrus kurzen Inhalts, den Mariette 1869 in Sarrakah fand (Comptes rendus. Bd. 71. S. 465).

Von anderen optischen Schriften des Altertums sind uns nur noch einige Titel bekannt. Hierher gehören außer den schon erwähnten Werken des Archimedes und des Apollonius eines des Aristoteles (ὀπτικόν),[9]) ferner auf die Theorie des Sehens bezügliche Abhandlungen des Theophrast (περὶ ὄψεως, in vier Büchern),[10]) des Straton (περὶ ὄψεως),[11]) des Epikur (περὶ τοῦ ὁρᾶν)[12]) des Zenon (περὶ ὄψεως)[13]) und des Sosigenes (περὶ ὄψεως);[14]) einige Schriften, die sich vielleicht mit der Theorie der Abbilder und deren Widerlegung befaßten, von Demokrit (περὶ εἰδώλου ἢ περὶ προνοίης),[15]) des Theophrast (περὶ τῶν εἰδώλων),[16]) des Epikur (περὶ εἰδώλων),[17]) und des Heraklides (περὶ εἰδώλων);[18]) Farbenlehren von Demokrit (περὶ χροῶν),[19]) Theophrast (περὶ τῶν τὰς χρόας μεταβαλλόντων)[20]) Straton (περὶ χρωμάτων)[21]) und von Galen (περὶ χρωμάτων);[22]) eine perspektivische Abhandlung des Demokrit (ἀκτινογραφία).[23]) Werke über die Sinnesempfindung, in denen wohl die Theorie des Sehens

[9]) Diogenes Laërtius, V, 26. Klügel stellt im Anschluß an Nunnes, der eine alte lateinische Übersetzung einer Lebensbeschreibung des Aristoteles herausgab, die irrtümliche Behauptung auf, Aristoteles habe in diesem Werke gelehrt, daß der Sehstrahlenkegel sechseckig sei (s. Schneider, eclogae physicae, II, S. 234). Eine Optik des Aristoteles, und zwar ein Buch über die Spiegel, wird auch in dem Mathematikerverzeichnisse im Fihrist des Ibn Abî Jákûb an Nadîm erwähnt (Deutsch von H. Suter in der Zeitschrift für Mathematik und Physik, Bd. 37). Ferner werden dort die Polemik des Alexander von Aphrodisias gegen die verschiedenen Theorien des Sehens sowie ein Kommentar angeführt, den ein Theophroditos (?) zu einer Abhandlung des Aristoteles über den Regenbogen und die Mondhöfe (offenbar ist ein Abschnitt aus der Meteorologie gemeint) verfaßt haben soll.

[10]) Diogenes Laërtius, V, 49.

[11]) ib. V, 59.

[12]) ib. X, 28.

[13]) ib. VII, 4.

[14]) Themistius, de anima S. 61, 23 (ed. Heinze).

[15]) Diog. L. IX, 47.

[16]) Diogenes Laërtius V, 43.

[17]) ib. X, 28.

[18]) ib. V, 87.

[19]) ib. IX, 48.

[20]) ib. V, 44.

[21]) ib. V, 59.

[22]) de plac. Hipp. et. Plat., VI.

[23]) Diog. L. IX, 48.

im Vordergrunde stand, schrieben außer Aristoteles und Theophrast noch Demokrit, Straton, Kleanthes, Sphairos, Metrodorus und Porphyrius.[24])

Die vorliegende Arbeit soll sich mit der Geschichte desjenigen Problems der alten Optik befassen, das die Grundlage aller weiteren Untersuchungen auf diesem Gebiete bildete und dem daher schon in den frühesten Zeiten die Forscher ihre Aufmerksamkeit schenkten.[25]) Es ist die Frage, auf welche Weise das Einwirken des sichtbaren Gegenstandes auf das Auge zu erklären sei — eine Aufgabe, um deren Lösung sich infolge ihrer Eignung zu rein spekulativen Untersuchungen fast alle Philosophenschulen in der ihnen charakteristischen Art bemühten. Im Vordergrunde sollen im Folgenden die Erscheinungen stehen, die in dem Zwischenraum zwischen Gegenstand und Auge eintreten; die Rolle, die dem Auge bei dem Sehvorgange zukommt, die rein psychologische und erkenntnistheoretische Seite des Problems sollen nur im Zusammenhange mit jener Frage erörtert werden.

---

[24]) ib. IX, 47; V, 59; VII, 174; VII, 178; Herculan. vol. VI; Nemesius, de nat. hom., c. 7.

[25]) Trotz der wichtigen Stellung, die gerade dieses Problem innerhalb der alten Optik einnahm, ist es doch in vielen geschichtlichen Darstellungen dieser Wissenschaft mit einer unglaublichen Nachlässigkeit behandelt worden. So schreibt — eine Aufzählung der Einzelheiten betreffenden Irrtümer würde zu weit führen — Priestley in seiner Geschichte der Optik die Bildertheorie dem Pythagoras, die stoische Theorie, die das Auge die von ihm gestaltete Luft wie einen Stab gebrauchen läßt, dem Epikur zu. Nach Wildes Geschichte der Optik soll hingegen Epikur ein „Ausströmen von Bildern aus dem Auge“ angenommen haben. Von hier nahm offenbar dieser Irrtum seinen Weg durch andere Bücher. Er kehrt in etwas veränderter Gestalt (an die Stelle der unverständlichen aus dem Auge strömenden Bilder treten Sehstrahlen) in Mädlers Darstellung der Geschichte der Optik (in seiner Geschichte der Himmelskunde) und auch bei Hirschberg wieder, der in seiner Geschichte der Augenheilkunde ein ausführliches Kapitel einer neuen Darstellung der griechischen Optik widmet, Epikur sogar als Hauptvertreter der „Fühlfaden“-Theorie hinstellt und auch die Lehre Demokrits falsch wiedergibt. Auch was in Günthers Darstellung der alten Physik (in Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften, Bd. V/1) über die „Betastungstheorien“ im allgemeinen und über die epikureische Lehre im besonderen gesagt wird, der die des Lucrez als eine grundverschiedene gegenübergestellt wird, ist zum großen Teil falsch.

Die Quellen für das geschichtliche Studium dieses Problems bilden in erster Linie die erhaltenen Abhandlungen derjenigen Denker, die selbständig darüber urteilten. Hieher gehören vor allem Platons Timaios (neben einigen minder bedeutenden Stellen in anderen Dialogen), des Aristoteles Schrift über die Seele (περὶ ψυχῆς II, 7), über die Sinneswahrnehmung und die wahrnehmbaren Gegenstände (περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητοῦ), Epikurs erster Brief an Herodot (bei Diogenes Laërtius X, 35—83), die in Herculaneum aufgefundenen Überreste des zweiten Buches seiner Physik (περὶ φύσεως β′), das vierte Buch des Lehrgedichtes „Über das Wesen der Dinge" (de rerum natura) des T. Lucretius Carus, zwei Bücher aus den Enneaden des Plotin, und zwar das dritte Buch der psychologischen Probleme oder „über das Sehen" (περὶ ψυχῆς ἀποριῶν τρίτον ἢ περὶ ὄψεως; IV. Enn., 5.) und das Buch „Über das Sehen oder den Grund der scheinbaren Verkleinerung entfernter Gegenstände" (περὶ ὁράσεως ἢ πῶς τὰ πόῤῥω μικρὰ φαίνεται; II. Enn., 8); ferner die erhaltenen geometrisch-optischen Schriften des Euklid, Heron, Ptolemaeus und Damianos, schließlich das Proömium der Heronischen Pneumatik, das einiges aus der Stratonischen Lichttheorie enthält.

Die aus dem Altertum erhaltenen Schriften optischen Inhalts reichen selbstverständlich nicht aus, um ein vollständiges Bild der antiken Lichttheorien zu geben. Manche Denker, die eigenartige Ansichten hierüber aufstellten und vertraten, wie Demokrit, Chrysipp und Straton haben uns überhaupt keine eigenen Werke hinterlassen. Bei ihnen sind wir vor allem auf die Nachrichten angewiesen, die sich in doxographischen und biographischen Darstellungen, in polemisierenden und kommentierenden Schriften finden. Unter diesen kommen hier vor allem in Betracht: Theophrasts Bruchstück über die Sinnesempfindung und die wahrnehmbaren Gegenstände (περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν), eine geschichtliche Darstellung der Lehre von den Sinnesempfindungen bis auf Platon, die Placita des Aëtius (2. Jahrh. n. Chr.), die wir in den Fassungen Pseudoplutarchs, des Johannes von Stoboi (um 500 n. Chr.) und des Pseudogalen (περὶ φιλοσόφου ἱστορίας) besitzen, die Placita des Arius Didymus (1. Jahrh. v. Chr.), die sich ebenfalls bei Stobaeus finden, die in

zehn Büchern erhaltenen Lebensbeschreibungen berühmter Philosophen, verfaßt von Diogenes von Laërte (um 250 n. Chr.; περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων), der Kommentar des Chalcidius (5. Jahrh. n. Chr.) zu Platons Timaios (besonders der zehnte Abschnitt de visu; c. 236—248), der gewöhnlich einem Platoniker Alkinoos zugeschriebene Kommentar des Albinus (um 50 n. Chr.; λόγος διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων oder εἰσαγωγὴ εἰς τὴν φιλοσοφίαν Πλάτωνος); unter den zahlreichen aristotelischen Kommentaren besonders die des Themistius (4. Jahrh. n. Chr.) und des Simplicius von Kilikien (um 500 n. Chr.) zu den Büchern über die Seele, der Kommentar des Alexander von Aphrodisias zu der Schrift über die Sinneswahrnehmung, ferner seine geschichtlich sehr wichtige Polemik gegen die verschiedenen Theorien des Sehens,[26]) die sich in dem zweiten Buche über die Seele (περὶ ψυχῆς β', auch de anima libri mantissa genannt) befindet.[27])

[26]) Es sind die Sehstrahlentheorie (πρὸς τοὺς δι᾽ ἀκτίνων λέγοντας γίνεσθαι τὸ ὁρᾶν), die stoische Theorie einer Anspannung der Luft (πρὸς τοὺς διὰ τῆς τοῦ ἀέρος συνεντάσεως τὸ ὁρᾶν ποιοῦντας), die epikureische Theorie der Abbilder (πρὸς τοὺς διὰ τῆς τῶν εἰδώλων ἐμπτώσεως τὸ ὁρᾶν λέγοντας γίνεσθαι) und die platonische Theorie (πρὸς τοὺς διὰ τῆς ἀποῤῥοίας τῆς ἀπ᾽ ἀμφοῖν τὸ ὁρᾶν λέγοντας). Daran schließt sich noch eine Widerlegung der Ansicht, daß das Licht körperlich sei (ὅτι μὴ σῶμα τὸ φῶς).

[27]) Eine ausführliche, oft zitierte Darlegung der Polemik Alexanders hat Zahlfleisch (im Archiv für Philosophie, Bd. 8 und 9) zu geben versucht. Bei seiner Arbeit ist vor allem sehr zu bedauern, daß es Zahlfleisch für ganz überflüssig hielt, anzuführen, wer denn eigentlich die bekämpften Theorien vertrat, und sich mit der falschen Angabe begnügte, es seien Vorgänger des Aristoteles gewesen — wie denn überhaupt die ganze Abhandlung eine völlige Unkenntnis der antiken Optik verrät. Anstatt Alexanders Einwände auf die angegriffenen Theorien zu beziehen, zu erwähnen, auf wen die bei Alexander vorgebrachten Einwände zurückgehen, unterzieht Zahlfleisch die Behauptungen des antiken Philolophen einer Überprüfung vom modernen Standpunkte aus. Daß dabei in die Arbeit die breitesten und überflüssigsten Ausführungen über jedermann bekannte Probleme der heutigen Optik hineingeraten sind, die mit dem Gedankengange Alexanders oft in gar keinem Zusammenhange stehen, erklärt sich vor allem daraus, daß Zahlfleisch viele Vokabeln falsch übersetzt, daher einen großen Teil der Behauptungen Alexanders gänzlich mißverstand und infolgedessen in sie oft einen Sinn hineininterpretierte, der im Urtexte mit keinem Worte angedeutet ist. Als die ärgsten Beispiele seien hier nur die Deutungen einiger Stellen erwähnt: Alexander (ed. Bruns) S. 129, 27—29:

Unter sonstigen Werken, in denen beiläufig einiges über die Theorie des Sehens gesagt wird, seien hier nur erwähnt: Zwei Briefe Ciceros (ad Atticum II, 3; ad familiares XV, 16), Senecas physikalische Untersuchungen (quaestiones naturales II, 8, 2), Plutarchs Tischgespräche (συμποσιακὰ προβλήματα), namentlich zwei Kapitel, in denen die Fragen erörtert werden, warum die Greise die Buchstaben aus der Ferne besser sehen und warum die Träume im Spätherbst am unzuverlässigsten sind (I, 8; VIII, 10), die „attischen Nächte" des Aulus Gellius (um 150 n. Chr.; noctes Atticae, V, 16), die Apologie des Apuleius (um 150 n. Chr.; c. 15), die „Pyrrhoneïschen Grundzüge" des Skeptikers Sextus Empiricus (Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις; III, 51), die Schrift des Claudius Galenus über die Lehren des Hippokrates und des Platon (περὶ δογμάτων Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος; B. VII), die Saturnalien des Neuplatonikers Macrobius (um 400 n. Chr.; VII, 14), die Metaphrase des Priscianus zu der Schrift Theophrasts περὶ αἰσθήσεως; unter den Werken der Kirchenväter die Schrift des Lactantius (um 300) über die Schöpfung Gottes (de opificio Dei; c. 8), die Schrift über den Bau des Menschen des Bischofs Gregorius von Nyssa (4. Jahrh.; περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου; S. 151, Migne) und sein Kommentar zum hohen Liede (ὁμιλίαι εἰς τὰ ᾄσματα τῶν ᾀσμάτων; S. 834, Migne), das Buch über die Natur des Menschen des Bischofs Nemesius von Emesa (um 400; περὶ φύσεως ἀνθρώπου, c. 7); das Realwörterbuch des Bischofs Isidorus von Hispala (7. Jahrh.; Originum s. etymologicarum ll. XX; XI, 1); die Schrift eines sonst unbekannten Mönches Meletius über den Bau des Menschen (περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου; S. 1176—1177, Migne).[28])

I. Die Theorie der Sehstrahlen.

Als erste soll unter den verschiedenen Lichttheorien diejenige behandelt werden, die sich durch ihre Einfachheit am besten für

---

S. 130, 25—133, 3 (wo Hegemonikon, die stoische Bezeichnung des seelischen Zentralorganes als das „gesehene Objekt" übersetzt wird): S. 133, 4—8; S. 134, 32—36.

[28]) Stellen aus anderen Werken, in denen ganz kurz nur auf eine bestimmte Theorie des Sehens hingewiesen wird, sind in den betreffenden Abschnitten angeführt.

unter den optischen Fachschriftstellern ihre Anhänger fand. Ihr eine mathematische Behandlung eignete und deshalb namentlich liegt die Vorstellung zugrunde, daß gewisse Lichtstrahlen, sogenannte Sehstrahlen,[29]) aus dem Auge strömen, und, auf die Körper fallend, diese dem Auge sichtbar machen.

Die Ansicht, daß unser Sehorgan feuriger Natur sei und Licht ausstrahle, ist jedesfalls älter als die optische Wissenschaft. Vergleiche zwischen einem schönen Auge und der Sonne oder einem leuchtenden Sterne finden sich wohl in den Dichtungen aller Völker,[30]) und daß diese Ansicht über das Auge auch in der Wissenschaft anderer Völker als der Griechen Eingang fand, beweist das Beispiel des altindischen Mediziners Suçruta, der der Linse, nach seiner Auffassung dem Hauptteile des Sehorgans, ein ewiges Feuer zuschrieb. Isidorus von Hispala leitet die lateinischen Bezeichnungen für die Augen oculi oder lumina davon ab, daß das Auge in seinem Innern Licht verborgen (occultum) habe und daß aus ihnen Licht (lumen) ausströme.[31])

So fanden denn ähnliche Anschauungen auch schon frühe Eingang in die griechische Philosophie. Pythagoras erklärte das Sehen durch eine heiße Ausdünstung, die von dem Auge zu dem Objekte strömt, infolge des Widerstandes, den sie bei dem Kalten findet, von den sichtbaren Gegenständen zurückgedrängt wird und so deren Empfindung zu dem Auge gelangen läßt.[32]) Des Pythagoras Ansicht wurde von seinen Anhängern weiter ausgebildet, so besonders von Archytas von Tarent, der an die Stelle der nicht näher bestimmten Ausdünstung Sehstrahlen setzte.[33]) Die Pythagoreer sind eigentlich die einzige Philosophenschule, die wir zu den Anhängern der Sehstrahlentheorie im engeren Sinne rechnen können. Die Vorstellung, daß aus dem Auge Strahlen dringen, teilten zwar auch viele andere, so namentlich Empedokles, der das Auge mit

---

29) ὄψις, ἀκτίς, visus, radius.

30) Auch ein alter griechischer Spruch nannte die Sonne das Auge der Welt (Chalcidius c. 237).

31) Etymol., XI, 1, 36.

32) Diogenes Laërtius, VIII, 29; Aëtius, IV, 13.

33) Apuleius, Apologia c. 15.

einer Laterne verglich, Alkmaion, der es aus Feuer bestehen ließ, Plato, die Stoiker u. a.; doch verbanden alle diese Denker mit der Vorstellung der Augenstrahlen noch die einer Wirkung des Objektes oder des dazwischen liegenden Mediums, während es doch als das Wesentliche der hier zu besprechenden Theorie angesehen werden muß, daß nach ihr die Gesichtsempfindung nur durch die Sehstrahlen „ohne jede Beihilfe von außen" zustande kommt — sine ullo foris amminiculo, wie sich Apuleius bei Erwähnung der Ansicht des Archytas ausdrückt.[34]) Weit mehr als bei den Philosophen vom Fache fand die Sehstrahlentheorie ihre Anhänger im Kreise der Vertreter der mathematischen Wissenschaften, die sich durchwegs zu ihr bekennen. Am schärfsten spricht sie Hipparch, der berühmte alexandrinische Astronom (?), aus, der von den Augen entsandte Strahlen mit ihren Enden wie mit Händen die Körper der Außenwelt betasten und die Wirkung zu uns zurückkehren läßt.[35]) Euklid spricht diese Ansicht zwar nicht so deutlich aus; daß für ihn aber die Sehstrahlen jedesfalls mehr sind als bloß geometrische Linien zwischen Pupille und Gegenstand,[36]) geht namentlich aus der Einleitung hervor, die Theon zur Euklidischen Optik schrieb und in der er den großen Mathematiker sogar mehrere Gründe für die Richtigkeit der Sehstrahlentheorie vortragen läßt. Auch aus der ganzen Art der Konstruktionen erhellt es, die sich in manchen Fällen, so namentlich bei der Entwerfung der Spiegelbilder, viel einfacher gestalten ließen, wenn Euklid die Strahlen statt des Weges vom Auge zum Gegenstande den umgekehrten nehmen ließe. Auch der dritte der Optik vorausgeschickte Erfahrungssatz spricht deutlich dafür, demzufolge nur die Gegenstände gesehen werden, auf die Strahlen auffallen, die anderen dagegen nicht.

---

[34]) Sehr unsichere Nachrichten schreiben ähnliche Ansichten noch dem Parmenides (Aëtius, IV, 13), einigen Akademikern (ib.) und — dies wohl gewiß irrtümlich — den Peripatetikern (Chalcidius c. 238) zu. Auch was bei Aëtius, IV, 14 über die Erklärung der Spiegelwirkungen durch die Pythagoreer gesagt wird, dürfte auf ein Mißverständnis ihrer Behauptung zurückzuführen sein, daß die heiße Ausdünstung von allen sichtbaren Gegenständen zurückgedrängt werde.

[35]) Aëtius, IV, 13; Nemesius, de nat. hom. cap. 7.

[36]) Wie dies Hirschberg behauptet.

Auf Euklid ist es wohl zurückzuführen, daß die von ihm vertretene Theorie des Sehens bei den späteren geometrischen Optikern zur unbeschränkten Alleinherrschaft gelangte.[37]) Sie kehrt in der Heronischen Katoptrik wieder, Kleomedes und Ptolemaeus schließen sich ihr an und aufs entschiedenste Damianus, der eine Reihe von Beweisgründen für ihre Richtigkeit vorbringt. So baut sich das ganze System der wissenschaftlichen antiken Optik auf der Vorstellung der Sehstrahlen auf, die dadurch für die ganze weitere Entwicklung dieser Wissenschaft von der größten Bedeutung wurde.

Als die wesentlichste Eigenschaft der Augenstrahlen wird von allen, die sie annahmen, ihre Geradlinigkeit vorausgesetzt. Euklid nimmt sie als Axiom an;[38]) ob und wie Ptolemaeus sie näher erklärte, wissen wir nicht, da offenbar in dem verloren gegangenen ersten Buche seiner Optik davon die Rede war. Damianus erwähnt (c. 3), daß er einen experimentellen Nachweis für die geradlinige Ausbreitung der Sehstrahlen erbracht habe. Besonders interessant ist eine theoretische Begründung, die Heron und im Anschluß an ihn Damianus von einem teleologischen Standpunkte aus versuchten. Ihr liegt die Vorstellung zugrunde, „daß die Natur nichts vergeblich tue und sich niemals umsonst abmühe".[39]) Nach Heron (c. 2) und Damian (c. 3) ist der Sehstrahl deshalb gerade, weil er in dieser Gestalt den kürzeste Weg vom Auge zum Gegenstande zurückzulegen braucht. Mit diesem Argumente hat Heron auch einen Beweis des Reflexionsgesetzes erbracht, indem er zeigte, daß die Summe aus dem einfallenden und dem zurückgeworfenen Strahle nur dann ein Minimum darstellt, wenn Einfalls- und Reflexionswinkel gleich groß sind.[40])

---

[37]) Bei Alexander von Aphrodisias (in l. de sensu, S. 28, Wendland), Nemesius (de nat. hom. c. 7) werden daher die Vertreter der Geometrie im allgemeinen als die Anhänger dieser Theorie bezeichnet. Die Hypothese der Augenstrahlen wird fast überall dort erwähnt, wo vom Sehen überhaupt die Rede ist. Deshalb möge hier ein Hinweis auf die in den anderen Abschnitten angeführten Stellen genügen.

[38]) In den Erfahrungssätzen der Optik und Katoptrik.

[39]) Olympiodor, in Meteorol. III, 2: ὅτι οὐδὲν μάτην ἐργάζεται ἡ φύσις οὐδὲ ματαιοπονεῖ (vgl. Arist., de coelo, IV, 1).

[40]) Heron c. 4; Damian c. 14. Überarbeitet wurde der Heronische Beweis von Olympiodor (in Meteorol. III, 2). Von anderen Ableitungen des Reflexions-

Die Geschwindigkeit der Sehstrahlen wird als außerordentlich, ja unbegrenzt groß angenommen, und als Beweis hiefür von Heron (c. 2) und Damian (c. 13) angegeben, daß wir sofort den Himmel sehen, wenn wir die geschlossenen und gegen ihn gerichteten Augen öffnen.

Die Sehstrahlen treten in Gestalt eines Kegels aus dem Auge, der nach Ptolemaeus und Damianus (c. 5) von rechtwinkliger Öffnung ist; seine Spitze liegt innerhalb der Pupille.[41]) Daß er eine kreisförmige Öffnung hat, beweist Damian (c. 11) ebenfalls vom teleologischen Standpunkte aus, da in diesem Falle seine Basis das meiste fassen könne. Denn unter allen ebenen Figuren gleichen Umfangs hat ja der Kreis den größten Inhalt. Die Frage, ob die Sehstrahlen von einander durch Zwischenräume getrennt werden, wird von Euklid und Ptolemaeus verschieden beantwortet. Während sie dieser verneint, bejaht sie jener aufs entschiedenste und führt als Beweis für die Existenz der Zwischenräume an, daß man oft eine auf dem Fußboden liegende kleine Nadel oder manche Buchstaben in einem Buche nicht sehe, auch wenn man in die richtige Gegend blicke.[42]) Am besten sehen wir in der Achse des Kegels, namentlich dort, wo die Strahlen beider Augen zusammenfallen.[43]) Das rechte sendet die Strahlen mehr nach links und umgekehrt.[44])

Damit ein Körper deutlich erblickt werde, muß er nach Ptolemaeus[45]) imstande sein, den Sehstrahl festzuhalten, d. h. er muß hell, und zwar entweder selbst leuchtend oder von einem anderen Körper bestrahlt und körperhaft sein. Die Dinge sehen wir nur farbig, wie denn überhaupt die Farbenempfindung der wesentlichste Bestandteil der Gesichtswahrnehmung ist. Die Spiegelung erklärt sich daraus, daß manche Körper ein Eindringen der Sehstrahlen verhindern und sie daher zurückwerfen. Es ist

---

gesetzes kennen wir noch die des Euklid, der es aus einem anderen, ganz dasselbe sagenden, aber komplizierteren Erfahrungssatz ableitet (Katoptrik, § 1) und die des Archimedes (Scholien zu Euklids Katoptrik, ed. Heiberg, n. 7).

[41]) Damianus c. 11.

[42]) Theons Einleitung zur Optik.

[43]) Damianus, c. 9; auch Plutarch, quaest. conv., I, 8.

[44]) Nemesius, de nat. hom., c. 7.

[45]) ed. Govi (Turin 1885), S. 8.

dies eine Ansicht, die auch Heron (c. 3) vertritt. Je kompakter der Körper durch Politur ist, desto weniger Licht kann eindringen. Je poröser er ist, desto schlechter spiegelt er. Daß entfernte Gegenstände weniger deutlich gesehen werden als nahe, begründet Ptolemaeus damit, daß sich auf dem Wege die Sehkraft des Strahles beständig vermindere, indem er immer mehr von der Dunkelheit der ihn umgebenden Luft annehme.

Ein schwieriges Problem der Sehstrahlentheorie war die Frage, welche Beziehungen zwischen den Strahlen des Auges und denen sonst leuchtender Körper, wie der Sonne, bestehen. Wieso sieht man die Gegenstände besser, wenn Sonnenstrahlen auf sie fallen? Warum sieht man bei Nacht, wenn überhaupt, so doch viel schlechter als bei Tage? Warum erzeugen die Sehstrahlen nicht auch einen Schatten?[46]) Findet nicht eine Strahlung in doppelter Richtung statt, wenn wir unseren Blick auf selbst leuchtende Körper richten? Erwägungen solcher Art waren es wohl, die schon bei Empedokles und Platon die Theorie der Synaugie entstehen ließen. Die Anhänger der Lehre von den Sehstrahlen halfen sich über die schlimmsten Schwierigkeiten hinweg, indem sie Seh- und Sonnenstrahlen nur als verschiedene Gattungen des Lichtes im weiteren Sinne auffaßten. Die Gesichtsempfindung wird freilich nur von jener Gattung bewerkstelligt, objektiv und physikalisch aber verhalten sich Lichtstrahlen ganz gleich, ob sie nun von der Sonne herrühren oder vom Auge.

So werden in der euklidischen Katoptrik[47]) die für die Seh-

[46]) Daß Euklid diese Frage bejaht habe, könnte man aus der Heibergschen Übersetzung schließen (Studien über Euklid, S. 140, 11): „Dann bemerkte er (Euklid) dazu noch, daß die von dem in uns seienden Feuer ausgesandten Strahlen die Ursache dazu seien, daß einige der vorliegenden Gegenstände beleuchtet werden und Schatten werfen . . . .“. Im Urtexte heißt der Anfang der Stelle: ἔτι τε τῶν παρ' ἡμῖν πυρῶν τὰς ἀποστελλομένας ἔφασκεν αὐγὰς αἰτίας εἶναι . . . Da nun unmittelbar vorher von Strahlen die Rede ist, die von der Sonne kommen (Z. 9: αἱ ἀπὸ τοῦ ἡλίου φερόμεναι ἀκτῖνες), so dürfte vielleicht eine richtigere Übersetzung durch den Ausdruck „Irdische Lichtquellen“ geliefert werden. Unter einer irdischen Lichtquelle wäre dann etwa ein angezündetes Feuer zu verstehen, von dem auch in dem nächsten Satze die Rede ist.

[47]) Im 30. (letzten) Kapitel, in dem gezeigt wird, daß ein Hohlspiegel die Sonnenstrahlen in einem Punkte vereinigt.

strahlen abgeleiteten Gesetze ohne weiteres auch auf Sonnenstrahlen angewendet, ohne daß die Berechtigung eines derartigen Verfahrens auch nur irgendwie begründet oder erwähnt wird. Auch in den erhaltenen Bruchstücken des Anthemius ist nur von Sonnenstrahlen die Rede. Ptolemaeus hat den Zusammenhang zwischen Licht und Sehstrahlen wohl am ausführlichsten behandelt und zwar, wie aus den ersten Worten des zweiten Buches zu ersehen ist, in dem leider verloren gegangenen ersten. Seine Anschauungen sind es vielleicht, die bei Damianus wiederkehren. Dieser beweist zwar aus dem Leuchten der Augen, daß die Sehstrahlen auch Licht seien, hält es aber trotzdem für notwendig, weitläufig zu zeigen,[48]) daß Sonnen- und Augenstrahlen denselben Gesetzen gehorchen: daß sich auch jene zeitlos ausbreiten, daß für sie dieselben Stoffe durchsichtig und undurchdringlich sind wie für die Sehstrahlen, daß beide die Färbung von Gegenständen annehmen, die sie durchdringen oder von denen sie zurückgeworfen werden, und daß auf beide das Reflexionsgesetz in derselben Weise Anwendung findet. Das letzte beweist Damianus damit, daß die Sonne auch in ihrem Spiegelbilde leuchtend sei.

Die Beweisgründe, die die Anhänger der Sehstrahlentheorie für deren Richtigkeit vorbrachten, bezogen sich zum größten Teile auf die Natur des menschlichen Auges. Daß dieses in seinem Innern Feuer enthalte, suchte Alkmaion durch die Tatsache zu erweisen, daß aus dem geschlagenen oder bewegten Auge Feuer heraussprühe.[49]) Eine wesentliche Stütze bildete für die Hypothese der Sehstrahlen der Hinweis auf Nachttiere, die auch in der Finsternis zu sehen vermögen — eine Fähigkeit, die auch manchen Menschen und von späteren Schriftstellern namentlich dem Kaiser Tiberius zugeschrieben wurde.[50]) Auch in der Gestalt der Augen erblickte man eine Bestätigung der Theorie. Euklid und Damianus[51])

[48]) c. 13.

[49]) Theoprast, de sensu, § 26; Aristoteles, de sensu, c. 2.

[50]) Damian, c. 2; Sueton, Tib. 68; Plinius, hist. nat. XI, 54; Dio Cassius B. 57, c. 2. Daß einige Lebewesen ein feines Licht aus ihren Augen strömen lassen, erwähnen u. a. auch Plutarch, quaest. conv. I, 8, 4; Sextus Empiricus, Pyrrh. Hyp. I, 14, 45; Plotin, 4. Enn., V., 7.

[51]) Jener in Theons Einleitung, dieser in c. 1.

wiesen darauf hin, daß mit Ausnahme des Auges alle Sinnesorgane hohl und zur Aufnahme von Dingen bestimmt seien, die von außen in sie gelangen. Nur das Auge sei konvex und kugelförmig. Schon dieser Umstand deute darauf hin, daß es nicht dazu geschaffen sei, etwas aufzunehmen, sondern etwas auszusenden.

Einwände gegen die Sehstrahlentheorie sind uns von Seite des Aristoteles[52]) und des Alexander von Aphrodisias[53]) bekannt. In der freilich mehr gegen Empedokles und Plato gerichteten Polemik weist Aristoteles vor allem darauf hin, daß man ja der Sehstrahlentheorie zufolge auch im Finstern sehen müßte — eine Schwierigkeit, die man nur durch gekünstelte Annahmen zu umgehen wußte. Plato tat es, indem er das Licht der Sehstrahlen im Finstern verlöschen ließ, während die von Damian und andern angeführten Beispiele der Nachttiere und des Kaisers Tiberius doch nur Ausnahmsfälle bleiben, die den aristotelischen Einwand gewiß nicht zu widerlegen vermochten. Auch daß sich das Auge nicht selbst sehe, spricht nach Aristoteles gegen die Strahlentheorie. Daß es im Dunkeln zu leuchten und bei rascher Bewegung Feuer aus ihm zu strahlen scheine, gibt Aristoteles zu, erklärt es aber durch eine Art Phosphorescenzwirkung, die man überhaupt an allem Glattem, so auch an den Köpfen einiger Fische beobachte.

Alexander, der diese Einwände teilweise wiederholt, weist besonders auf die Schwierigkeiten hin, die sich in betreff der Substanz der Sehstrahlen, ihres Zusammenhangs und ihrer Bewegung ergeben. Hinsichtlich des ersten Problems nimmt Alexander nur drei Möglichkeiten an, daß die Strahlen entweder aus Luft oder Licht oder Feuer bestehen. Im ersten Falle würden sie sich durch nichts von der äußeren Luft unterscheiden, im zweiten wäre nicht einzusehen, warum wir nicht bei Nacht ebensogut, ja noch besser als bei Tage sehen sollten. im letzten Falle müßten die Strahlen warm und brennend sein und im Wasser verlöschen, auch müßten wir dann besser nach oben als nach unten sehen, weil ja die natürliche Bewegung des Feuers (nach der Lehre des Aristoteles) nach oben

[52]) de sensu, c. 2.

[53]) De anima l. mant., ed. Bruns, S. 127—130; in l. de sensu, ed. Wendland, S. 28—30.

gerichtet sei. Das seien aber durchwegs Folgerungen, die mit der Erfahrung nicht übereinstimmten. Was die Frage nach dem Zusammenhange der Strahlen betrifft, so muß man entweder annehmen, daß die Strahlen zusammenhängend austreten — dann müßten sie ebenso wie Wasserstrahlen oder Flammen in eine Spitze auslaufen oder aber sich völlig zerstreuen — oder aber, daß sie bereits austreten, ohne untereinander zusammenzuhängen — dann müßten sie sich entweder wieder vereinigen, um sich dann abermals zu erweitern, oder aber, wenn sie sich nicht wieder zusammenschließen, große Teile des von ihnen umschlossenen Raumes unsichtbar lassen. Hinsichtlich der Bewegung der Sehstrahlen macht Alexander geltend, daß sie doch durch ein Leeres nicht hindurchgehen könnten, weil ein solches von der Welt abgesondert sein müsse, und durch einen anderen Körper gewiß nicht. Entscheide man sich aber für die dritte (nach aristotelischer Ansicht allein noch übrige) Möglichkeit der Antiperistasis (Platzvertauschung), so frage es sich, womit, falls man etwa ins Wasser sehe, das von den Lichtstrahlen verdrängte Wasser seinen Platz tauschen solle; mit dem Atem doch wohl kaum, da ja der größere Teil der Wassertiere gar nicht atme; falls es aber zur Pupille ströme, so müßte es einem Teile der Sehstrahlen den Austritt aus dieser versperren. Ähnliche Schwierigkeiten ergäben sich auch bei der Bewegung der Sehstrahlen durch die Poren eines durchsichtigen Körpers. Beachtenswerter als die bisher angeführten Einwände Alexanders, die viel Sophistisches an sich haben und nur vom Standpunkte der aristotelischen Physik aus betrachtet werden dürfen, sind seine übrigen. So gibt er namentlich zu bedenken, daß die Strahlen bei ihrer Feinheit doch leicht durch Wind oder rasch fließendes Wasser aus ihrer geradlinigen Bahn abgelenkt werden müßten, daß zwei einander gegenüberstehende Personen einander überhaupt nicht sehen könnten,[54]) daß es doch sehr unwahrscheinlich sei, daß wir in uns stets einen derartigen Vorrat an innerem Lichte haben, daß wir jederzeit Strahlen bis zu den Sternen senden können, und daß wir schließ-

[54]) Der Einwand ist allerdings nur dann berechtigt, wenn man zwischen den Strahlen keinen Zwischenraum annimmt, was aber doch Euklid tat.

lich, wenn das Sehen auf einer Bewegung der Strahlen beruhte. doch nahe Gegenstände rascher sehen müßten als weit entfernte. was in der Tat nicht geschehe.

II. Die epikureische Theorie der Abbilder.

Die Vorstellung, daß die erste Ursache der Gesichtsempfindung nicht in uns. sondern in den Gegenständen der Außenwelt zu suchen sei, daß also die die Wahrnehmung hervorrufende Bewegung gerade in der entgegengesetzten Richtung erfolge, als es die Sehstrahlentheorie lehrt, wurde von den Denkern begründet, die zuerst eine rein mechanische Welterklärung versuchten. Ihren Ursprung hat die zu besprechende Bildertheorie wohl in der Meinung des Empedokles, daß alle Körper beständig Ausflüsse aussenden, die in die Poren unserer Sinnesorgane eindringen und Empfindungen aller Art auslösen. An diese Annahme knüpften Leukipp und Demokrit an, die, die Ausflüsse näher bestimmend, lehrten, daß sich von den Körpern Abbilder dieser ablösen. Doch erst Epikur brachte diese Lehre in die Form, in der man sie als die eigentliche Bildertheorie zu bezeichnen pflegte. Empedokles nahm neben Ausflüssen doch noch Sehstrahlen an, die sich mit jenen vermischen sollen. Demokrit ließ die Abbilder nur die Luft gestalten und ihren Abdruck zum Auge dringen. Epikur ließ sowohl die Annahme einer Strahlung aus den Augen als auch einer vermittelnden Wirkung der Luft fallen und diese Abbilder direkt von den Gegenständen in das Auge gelangen.[55]) Seine Lehre vom Sehen ist wohl im wesent-

[55]) Die hierauf bezügliche Stelle bei Aëtius (IV, 13) wurde, bevor sie Diels richtig stellte, vielfach so gelesen, daß Demokrit und Epikur lehrten, daß das Sehen durch das Eindringen der Bilder zustande komme, überdies aber Strahlen vom Auge ausgehen, und nachdem sie den Gegenstand getroffen haben, wieder zum Auge zurückkehren. Aus den Parallelstellen bei Pseudogalen und Johannes von Damaskus ist ersichtlich, daß dieser auffallende Satz aus zwei gar nicht zueinander gehörigen zusammengezogen wurde und daß der zweite Teil der Behauptung nicht von den Atomikern, sondern von anderen Philosophen (offenbar den Pythagoreern, und nicht den Akademikern, wie dies Johannes von Damaskus überliefert) herrührt (cf. Diels, Doxographi Graeci, Proleg. S. 55). Von einer Beimischung der Augenstrahlen ist auch an keiner der zahlreichen Stellen die Rede, in denen die epikureische Bildertheorie erwähnt wird, und auch in der so ausführlichen Darstellung bei Lucrez wird auf sie nirgends hingewiesen. Die falsche Auffassung dieser Stelle verursachte

lichen von allen Anhängern seines philosophischen Systems geteilt worden. Lucrez schließt sich völlig an ihn an; von sonstigen Vertretern der Bildertheorie werden uns noch Catius[56]) und Hieronymus[57]) genannt. Eine Änderung der Theorie schreibt Aëtius dem Epikureer Timagoras zu, der an die Stelle der Bilder wieder den allgemeineren Begriff der Ausflüsse gesetzt haben soll.[58])

Daß indessen die epikureische Theorie des Sehens keineswegs auf die Atomistiker beschränkt blieb, ersehen wir aus den Schriften des Bischofs Gregorius von Nyssa. Er bezeichnet in seinem Kommentare zum hohen Liede[59]) die Vorstellung, daß sich von den Gegenständen Bilder ablösen und in unserem Auge die Gesichtsempfindung entstehen lassen, als diejenige Meinung, die die Fachgelehrten (οἱ τοιαῦτα φυσιολογεῖν ἐπιστήμονες) darüber hätten. Ja er teilt sie sogar selbst — so seltsam es auch erscheinen mag, daß sich ein Kirchenvater einer Ansicht der gerade von patristischer Seite so heftig bekämpften, ja verachteten epikureischen Sekte anschloß. Nur insoferne ist die ursprüngliche Ansicht bei Gregor verändert, als er wie die meisten Kirchenväter einen subjektivistischen Standpunkt hervorkehrt. Er läßt nicht die Bilder von selbst

wohl vor allem den schon in der Einleitung erwähnten Irrtum Wildes, der Epikur ein „Ausströmen von Bildern aus dem Auge" lehren ließ. In diesem Irrtum bestärkte ihn jedesfalls noch die unrichtige Deutung eines Ausdrucks im folgenden Kapitel des Aëtius, in dem von den Spiegelerscheinungen die Rede ist. Diese erklärten, wie es dort heißt, Demokrit und Epikur dadurch, daß die Bilder, „die von uns ausgingen" (ἅτινα φέρεσθαι ἀφ᾽ ἡμῶν), infolge der Zurückwerfung im Spiegel festgehalten würden. In diesem Zusammenhange sind selbstverständlich unter den Bildern die Abbilder unseres Körpers zu verstehen, die, falls wir uns im Spiegel betrachten, — und dies ist ja doch seine häufigste Verwendung — von ihm zurückgeworfen, in unser Auge gelangen. Wilde übersetzte dagegen ἀφ᾽ ἡμῶν „aus unseren Augen". (Ebenso undeutlich wie Aëtius drückt sich übrigens Apuleius in seiner Apologie, c. 15 aus: profectae a nobis imagines).

[56]) Cicero, ad fam. XV, 16.

[57]) Plutarch, quaest. conv. VIII, 10.

[58]) Bei Cicero, Acad. IV, 25 finden sich einige seiner Meinungen, die die physiologische Optik betreffen. Über seine Lichttheorie ist uns jedoch nichts bekannt. Auch in den erhaltenen Bruchstücken aus dem Werke des Metrodorus über die Wahrnehmungen findet sich nichts hierher Gehöriges.

[59]) Bei der Auslegung der Worte: „Deine Augen sind wie Tauben": Migne, I, S. 834 D.

in das Auge gelangen, sondern vielmehr die Seele, die in erster Linie bei allen Sinnesempfindungen tätig sei, gleichsam die Bilder der Gegenstände an sich heranziehen.[60])

Den Kern der epikureischen Theorie bildet die Annahme, daß sich von der Oberfläche aller Körper in beständigem Flusse wie dünne Häutchen Abbilder[61]) der Körper loslösen, die, die Luft durchschwirrend, auch in unser Auge eindringen und in ihm die Gesichtsempfindung auslösen.[62]) Die außerordentlich zarten Bilder bestehen natürlich aus Atomen,[63]) da es ja außer diesen und dem Leeren nach der Ansicht der Epikureer nichts gibt. Die Atome des Bildes sind von derselben Beschaffenheit wie die des Gegenstandes selbst. Daraus erklärt es sich, daß uns leuchtende Gegenstände und namentlich die Sonne blenden, da ihre Abbilder aus feurigen Atomen bestehen, die im Auge bei ihrem Eindringen Schmerzen verursachen;[64]) daß selbst psychische Eigenschaften der Gegenstände auf die Bilder übergehen und von diesen wiedergegeben werden können, war Demokrits Ansicht.[65]) Die Atome der Bilder behalten die Stellung, die sie beim Verlassen des Gegenstandes

[60]) L., S. 151: ὁ νοῦς πρὸς ἑαυτὸν ἕλκει τῶν φαινομένων τα εἴδωλα: kurze Bemerkungen über den Bau und die Wirkungsweise des Auges finden sich auch noch I, 294 D—296 und I, 919.

[61]) εἴδωλα, συνίζησεις, simulacra, imagines; Catius nannte sie spectra.

[62]) Außer bei Epikur (in den herculanensischen Fragmenten und in seinem Briefe an Herodot) und bei Lucrez wird die Theorie der Abbilder noch kurz beschrieben bei Aëtius IV, 13—14; Pseudogalen, hist. phil., 94—95; Alexander von Aphrodisias, de an. l. mant. (Bruns) S. 134—136; in. l. de sensu (Wendland) S. 56—57; Galen, de plac. Hipp. et Plat. VII, 5; Gellius, noct. Att. V, 16; Apuleius, Apol. c. 15; Macrobius, Sat., VII, 14; Chalcidius, c. 236; Nemesius, de nat. hom, c. 7; Meletius, de nat. hom., c. 2; ferner wird sie erwähnt bei Euklid, Opt. rec. Theonis, S. 148, 20 (Heiberg); Cicero, ad Att. II, 3; ad fam. XV, 16; de fin. bon. et mal. I, 6, 21; de nat. deor. I, 39; Seneca, quaest. nat., I, 5, 1; Plutarch, quaest. conv. I, 8; VIII, 10; de def. orac., c. 19; Sextus Empiricus, Pyrrh. Hyp., III, 51; adv. math., VII, 206; Plotin, IV. Enn., V, 2; Geminus (bei Schöne, Damianus) S. 24; Lactantius, de opif. Dei, c. 8; Arnobius, adv. gent., II, 7; III, 18; Gregorius von Nyssa (Migne) I, S. 151, S. 834 D; Boethius, de inst. mus., I, 1; Isidorus von Hispala, Etym., XI, 1.

[63]) Lucrez, IV, 110 ff.

[64]) Ibid., IV, 299—306. Daß uns die Sonne blendet, soll auch in der großen Fallgeschwindigkeit ihrer Abbilder seine Ursache haben.

[65]) Plutarch, quaest. conv. VIII, 10.

innehatten. Sie zerstreuen sich nicht wie Rauch und Dampf, weil sie nur an der Oberfläche als flache Gebilde entstehen und nicht wie jene aus dem Innern der Körper dringen.[66])

Die Bilder bewegen sich in gerader Linie nach allen Richtungen[67]) .und durcheilen den Raum mit außerordentlicher, alle Grenzen übersteigender Geschwindigkeit. Diese erklärt sich vor allem aus der Leichtigkeit (der geringen Masse) der Bilder, für die daher nur eine geringe bewegende Kraft erforderlich ist. Überdies stellen sie ein so weitmaschiges, dünnes Gewebe dar, daß für sie der Widerstand der Luft äußerst gering ist und sie sich zwischen deren Atomen ungehindert durchbewegen können.[68]) Die Behauptung einer zeitlosen Ausbreitung sucht Lucrez noch durch die leicht zu beobachtende Erscheinung zu begründen, daß sich die Sterne des Himmels in demselben Augenblicke in klarem Wasser abspiegeln, in dem wir dieses in das Freie bringen.[69])

Trotz des geringen Widerstandes der Luft bleibt diese doch nicht ganz ohne Einfluß auf die Bilder. Daraus erklärt es sich, daß wir weder allzu nahe noch weit entfernte Gegenstände deutlich sehen können. Nach der Ansicht des Epikureers Hieronymus sind die Bilder noch ziemlich grob, wenn sie den Körper verlassen. Beim Durchgange durch die Luft werden die gröberen Teile ringsum abgebrochen und fallen ab, und nur die feineren bleiben übrig und dringen in das Auge.[70]) Daß aber bei größerer Entfernung

[66]) Lucrez, IV, 90—97.

[67]) Lucrez, IV, 600—602.

[68]) Lucrez, IV, 176—198; Epikur, de nat. II, 1—6; Diogenes Laërtius, X, 46—47.

[69]) Lucrez, IV, 199—215. Eine beweisende Kraft kann man dieser Erscheinung wohl schwerlich beimessen. Denn die Sterne beginnen doch nach der Ansicht Epikurs und des Lucrez nicht erst in dem Augenblicke Bilder zu entsenden, in dem man den Wasserspiegel in das Freie bringt, sondern sie tun es ununterbrochen und ganz unabhängig davon, ob ein menschliches Auge zu deren Aufnahme bereit ist oder nicht. Es bewegen sich also an der Stelle, an die man das Wasser bringt, schon vorher Abbilder der Sterne, die dann, falls der Spiegel ihnen in den Weg gestellt wird, von diesem natürlich zurückgeworfen werden. Über die Größe der Zeit aber, die die Abbilder zur Zurücklegung des Weges von den Sternen bis zu uns brauchten, gibt der Versuch gar keinen Aufschluß.

[70]) Plutarch, quaest. conv. I, 8. Diese Theorie soll eine Erklärung der

abermals Undeutlichkeit eintritt, hat nach Lucrez seinen Grund darin, daß die Bilder auf dem weiten Wege abgestumpft werden.[71]) Das ist auch die Ursache der bei alten Schriftstellern so oft erwähnten optischen Täuschung, daß viereckige Türme aus der Ferne betrachtet rund erscheinen. Auch Plutarch läßt in den Tischgesprächen[72]) Favorinus in Erweiterung der Bildertheorie behaupten. daß im Spätherbste die Bilder in der unruhigen Luft leicht verwischt und unklar würden.

Treffen die Bilder auf einen festen Körper, so ergeben sich drei Möglichkeiten. Durch Glas und andere durchsichtige Körper setzen sie ihren Weg ungehindert fort, von rauhen, wie Felsen oder Holz werden sie zerrissen, von glatten werden sie zurückgeworfen.[73]) Eine Deutung des letzten Phänomens war vom epikureischen Standpunkte aus sehr schwierig, und Lucrez muß auch zu sehr gekünstelten Annahmen greifen, um zu erklären, wieso im Spiegel rechts und links vertauscht seien und warum wir uns im Spiegelbilde überhaupt von vorne und nicht von rückwärts sehen, wie es doch nach der Bildertheorie zu erwarten wäre. Das Bild wird nach der Meinung des Dichters auf der Seite, mit der es auf den Spiegel trifft, plattgedrückt, so daß die Formen auf der rückwärtigen Seite, und zwar unter Vertauschung von rechts und links, wieder zum Vorschein kommen — wie man dies auch an noch feuchten Kreidemasken beobachten könne, die man gegen einen Pfeiler werfe.[74]) Ob die Bilder vor dem Stoße rückwärts platt sind, oder ob Unebenheiten ohne Einfluß auf die Beschaffenheit des neu entstehenden Bildes bleiben, wird von Lucrez nicht angegeben.

Dringen die Bilder in unser Auge ein, so rufen sie die Gesichtsempfindung hervor. Daß wir den Eintritt eines einzelnen Bildes nicht wahrnehmen, erklärt sich aus der unglaublichen

---

Weitsichtigkeit der Greise geben, die nach dem Gesagten und infolge der geringeren Kraft und größeren Reizbarkeit ihrer Augen diese weiter weg vom Gegenstande entfernen müssen als Normalsichtige.

[71]) Lucrez, IV, 353—363: Sextus Empirius, adv. math. VII, 206.

[72]) VIII, 10.

[73]) Lucrez, IV, 145—175; V. 160 und 165 hat die Lesart „vitrum" wohl mehr Wahrscheinlichkeit für sich als die übliche „vestem".

[74]) Lucrez, IV. 292—325.

Schnelligkeit, mit der stets wieder neue Bilder an die Stelle der abgelösten treten.[75]) Die Zeit, die zwischen dem Eindringen zweier aufeinanderfolgender Bilder verstreicht, ist viel zu gering, um das Gefühl einer Diskontinuität in uns entstehen zu lassen.[76]) Daß wir nicht nur die Gestalt der Körper, sondern auch ihre Entfernung erkennen, rührt daher, daß jedes sich ablösende Bild erst die Luftschicht fortstößt, die sich zwischen ihm und dem Auge befindet, und diese Luft unsere Pupille leicht berührt. Ihre Menge liefert dann einen Maßstab für die Entfernung eines Gegenstandes.[77])

Nicht nur die Gesichtsempfindungen, sondern auch die Vorstellungen der Phantasie, die Traumbilder und auch die Geistererscheinungen werden von den Epikureern auf die Abbilder zurückgeführt.[78]) Diese können sich auf dem Wege verändern und andere Formen annehmen, ja aus sich selbst entstehen. Auch können sich verschiedene zu einem einzigen Ganzen vereinigen und durch eine derartige Vermischung kommen dann die Bilder eines Zentauren oder anderer Wundergestalten zustande, welchen Bildern gewiß kein wirklicher Gegenstand, von dem sie sich abgelöst hätten, entspricht.[79]) Namentlich solche Bilder, die zu schwach sind, um in das Auge zu dringen, gelangen durch die feinsten Poren in unser Inneres, und auf sie sind alle Vorstellungen unserer Einbildungskraft zurückzuführen. Auch die Gestalten, die uns im Traume erscheinen, sind

---

[75]) Epikur nennt diesen Vorgang (Diog. L. X, 48) ἀνταναπλήρωσις.

[76]) Diogenes Laërtius X, 48; Lucrez, IV, 256—264. Weshalb F. Höfer (Zur Lehre von der Sinneswahrnehmung im 4. Buche des Lucrez, Programm von Seehausen, 1872) aus den Versen IV, 98ff. schließt, daß wir bei Spiegelbildern, und zwar nur bei diesen, die Abbilder selbst sehen, ist aus der angeführten Stelle schwer ersichtlich. Von den beiden Übersetzungen der Worte „visum reddere": „den Gegenstand wiedergeben" und „selbst sichtbar werden" dürfte an der betreffenden Stelle die erste richtiger sein.

[77]) Lucrez IV, 244—255. Man muß also annehmen, daß die Zeit, die das Bild zur Zurücklegung des Weges braucht, geringer ist als die Pause zwischen der Ablösung zweier aufeinander folgender Bilder.

[78]) Die Beseitigung der Geister- und Dämonenfurcht war ebenso der besondere Zweck der Bildertheorie, wie die des Aberglaubens und der Todesangst Aufgabe der gesamten epikureischen Physik war. Lucrez spricht dies besonders deutlich am Anfange des vierten Buches aus.

[79]) Lucrez IV, 129—140; 724—748. Diogenes Laërtius X, 48.

nur Abbilder. Daß sie sich auch zu bewegen scheinen, erklärte Demokrit dadurch, daß er den Abbildern dieselben seelischen Eigenschaften zuschrieb, wie ihren Gegenständen, während Lucrez nur eine rasche Aufeinanderfolge der einzelnen Bilder (etwa wie bei einem Kinematographen) annahm.

Eine so phantastische, teilweise so unwissenschaftliche Theorie, wie es die Lehre von den Abbildern, namentlich in ihrer Fassung durch Lucrez, war, konnte nur in sehr naiven Beweisgründen eine Stütze finden. Der Hinweis auf ähnliche Erscheinungen in der Natur, mit dem Lucrez die Annahme der Abbilder zu rechtfertigen suchte,[80]) ist wohl selbst im Altertume kaum Gegenstand eines wissenschaftlichen Streites geworden. Die Absonderung des Rauches vom Holze, der Wärme vom Feuer, die Abstreifung der Häute von neugeborenen Kälbern und von Schlangen werden besonders als derartige Analogien angeführt. Auch die Beobachtung, daß im Theater alles von der bunten Farbe aufgespannter Tücher übergossen scheint, spricht nach Lucrez für die Richtigkeit seiner Annahme. Das einzige wertvolle Argument, das die Epikureer vorzubringen wußten, war die Analogie mit den übrigen Sinnesorganen, die durchwegs Eindrücke von außen empfingen.

Die Bildertheorie ist im Altertume wohl nicht minder heftig bekämpft worden als die übrigen physikalischen Lehren der epikureischen Schule, die durch ihr atomistisches System ganz vereinzelt dastand und Angriffe von allen Seiten zu ertragen hatte. Daß es Gegner gab, die in „sophistischer“ Art den Bildern Epikurs überhaupt jede Beweglichkeit absprachen, da sie eine solche nur festen Körpern zuschrieben, ist aus einer Stelle in den herkulanensischen Fragmenten[81]) zu schließen. In dem zweiten Buche der Naturlehre Epikurs wurden auch Einwände besprochen, die sich auf die Zusammensetzung der Bilder bezogen und sich namentlich mit der Frage beschäftigen, ob allen Bildern die gleiche Dichte zukomme und ob ihre Leichtigkeit in einem inneren Hohlraume ihre Ursache habe. Der Gedankengang der Darlegung läßt sich indessen infolge der großen Zahl und des großen Umfanges der Lücken nur schwer

[80]) IV, 54—86.

[81]) De nat. II, col. 5.

wiederherstellen.[82]) Die uns bekannten Einwände haben sich namentlich bei zwei Schriftstellern der späteren Zeit erhalten, bei Alexander von Aphrodisias und Macrobius.

Alexander[83]) tadelte an der epikureischen Theorie vor allem, daß sie keine genügende Erklärung dafür zu geben vermöge, wieso wir die Größe, die Entfernung und die Farben des gesehenen Objektes erkennen. Man müsse entweder annehmen, daß wir Bilder nur in der Größe des Sehloches empfangen oder die Bilder zusammengerollt durch die Pupille gehen, wobei aber ihr Zusammenhang sehr verschoben werden müßte. Daß ein so zartes Bild eine oft außerordentlich große Menge Luft (die als Maßstab der Entfernung gilt) vor sich herstoßen könne, sei sehr unwahrscheinlich, wie es denn überhaupt nicht zu erklären sei, daß die Bilder im Sturme und beim Auftreffen auf harte Spiegelflächen ihren Zusammenhang bewahren. Auch sei es nicht ersichtlich, warum sie hinter dem Spiegel erscheinen, an einem bestimmten Punkte stillestehen und nicht wenigstens eine kurze Zeit noch sichtbar bleiben, wenn sich die Person, die sich im Spiegel beschaute, entfernt hat. Die Gegenstände müßten sich schließlich rasch auflösen, wenn sie unaufhörlich Abbilder nach allen Richtungen senden, und es sei schwer, zu ersehen, woher ein Ersatz kommen solle und wo überhaupt die in das Auge gedrungenen Bilder aufbewahrt werden sollen.

Bei Macrobius[84]) kehren die Einwände wieder, die sich auf den Zusammenhang der Atome der Bilder und das farbige Sehen beziehen. Er weist ferner auf den Widerspruch zwischen der Theorie und den Spiegelerscheinungen hin und wendet sich auch gegen eine Hauptschwäche der Lehre von den Abbildern, die jedesfalls darin lag, daß sie keine hinreichende Erklärung für das Zustandekommen eines Gesichtsfeldes zu geben vermochte. Sie behauptete nur, daß sich von der Oberfläche der Körper Abbilder loslösen; ob dies aber auch von den einzelnen, innen gelegenen

---

[82]) Die Ergänzungen, die Rosini in seinem Kommentar liefert, scheinen sehr willkürlich zu sein.

[83]) De an. l. mant., S. 134—136 (Bruns).

[84]) Saturnalien VII, 14.

Teilen der Körper gelte, wie es sich bei einem Aggregate von Körpern verhalte, das aus der Ferne dem Auge wie ein einziger Körper erscheine, konnte sie nicht entscheiden; ob sich ein Abbild von einem ganzen Heere loslöse, oder etwa, wie Macrobius einwendet, von jedem der tausend Soldaten ein einzelnes und dann unser Sehorgan erreiche. Macrobius hält es für ganz unverständlich, wie in dem Augenblicke, in dem wir den Blick auf eine Landschaft richten, gleich ungezählte Bilder in unser so kleines Auge eindringen sollen.

Die Schwierigkeit einer Erklärung dafür, daß sich die bisweilen doch gewiß sehr großen Bilder auch durch kleine Öffnungen durchbewegen müssen, hebt auch Cicero hervor, der in einem Briefe an Atticus[85]) in humoristischer Weise die praktische Bedeutung schildert, die lichttheoretische Untersuchungen für Fragen des Fensterbaues haben können. Ganz besonders aber erregte seine Spottlust die Identifizierung der Phantasiebilder und der Abbilder und die Vorstellung, daß die Seele die Kraft haben sollte, Abbilder aller möglichen Gegenstände herbeizuzitieren: ob denn wohl, wenn er an die Insel Britannia denke, dann gleich ein Abbild des ganzen Landes herbeigeflogen käme.[86])

Außer den bisher angeführten ist noch besonders ein Einwand Euklids bemerkenswert, der auf die mit den Vorstellungen Epikurs ganz unvereinbare Tatsache hinweist, daß sich oft ganz nahe Gegenstände unserer Wahrnehmung entziehen. Er gibt hierfür die schon früher erwähnten Beispiele der auf dem Fußboden liegenden Nadel und der Buchstaben in einem Buche an.[87]) Allgemein und ohne Aufzählung ihrer einzelnen Schwächen wenden sich auch Plutarch,[88]) Galen[89]) und Lactantius[90]) gegen die Lehre von den Abbildern.

III. Demokrits Theorie der Luftabdrücke.

Mit der von den späteren Atomikern vertretenen Theorie des

[85]) Ad Atticum II, 3.
[86]) Ad fam. XV, 16.
[87]) Theons Einleitung.
[88]) De def. orac., c. 19.
[89]) De plac. Hipp. et. Plat., VII, S. 615 ff. (Müller).
[90]) De opif. Dei, c. 8.

Sehens stimmt in der Grundvorstellung der Abbilder die Theorie überein, die Demokrit schuf. Obwohl älter als die Lehre Epikurs, ist sie doch jedesfalls komplizierter, andererseits aber auch unserer heutigen Auffassung insoferne näher, als Demokrit im Gegensatz zu seinem Schüler es für unmöglich hielt, daß die Abbilder der Gegenstände ihren Weg ungehindert durch die Luft nehmen könnten. Er ließ daher die Abbilder nicht selbst in das Auge gelangen, sondern nur einen Abdruck (ἀποτύπωσις), den sie in der Luft, wie ein Siegel im Wachse, erzeugen, und ließ auf diese Weise die Gegenstände sich im wässerigen Auge abspiegeln.[91]) Demokrit hält indessen die Luft keineswegs für ein zum Zustandekommen des Sehens unumgänglich notwendiges Medium, wie dies Aristoteles und die Stoiker taten; er sieht sie im Gegenteil als ein Hindernis an.[92]) Er meint daher, daß die Deutlichkeit der Abdrücke mit wachsender Entfernung abnehme und wir eine am Himmel kriechende Ameise sehen müßten, wenn der Zwischenraum nicht von Luft erfüllt wäre.[93]) Daß wir im Finstern nicht sehen, erklärte er durch die Annahme, daß die Sonne erst die Luft verdichten müsse, wenn diese die Abdrücke festhalten solle.[94])

Ob Demokrits Lehre auch später Anhänger fand, oder ob sie völlig durch die epikureische Lichttheorie verdrängt wurde, wissen wir nicht. Nur Aëtius[95]) berichtet mit wenigen Worten von einer teilweise ähnlichen Theorie des Aristarchos, die eine vermittelnde Stellung zwischen der Demokrits und Stratons eingenommen zu haben scheint.

---

[91]) Am ausführlichsten wird die Theorie Demokrits bei Theophrast, de sensu, §§ 50—54, und von Aristoteles, de sensu, c. 2, und de an., II, 7, dargestellt. Ferner erwähnen sie, teilweise unvollständig, Aëtius, IV, 13—14; Pseudogalen, hist. phil., 94—95; Diogenes Laërtius, IX, 44; Cicero, de fin. bon. et mal., I, 6, 21; Plutarch, quaest. conv., VIII, 10; Plotin, 4. Enn., V, 3; VI, 1; Macrobius, VII, 14; Chalcidius, c. 236; Alexander von Aphrodisias, de sensu, S. 24 (Wendland); Themistius, S. 62 (Heinze).

[92]) Manche der alten Schriftsteller, wie Cicero, Macrobius und die Doxographen, assen deshalb seine Ansicht von einer vermittelnden Wirkung der Luft ganz unerwähnt und identifizieren die Theorien Demokrits und Epikurs völlig.

[93]) Aristoteles, de anima, II, 7.

[94]) Theophrast, de sensu, § 54.

[95]) IV, 13; auch I, 15.

Die Einwände, die gegen die Lehre von den Luftabdrücken erhoben wurden und die uns vor allem in der Fassung Theophrasts[96]) und Plotins[97]) bekannt sind, richten sich zum großen Teile gegen die Vorstellung der Abbilder überhaupt. Hieher gehören Plotins Einwände, daß wir nach Demokrits Theorie weder die Größe noch die Entfernung eines Objektes erkennen könnten, daß ferner durch eine Berührung nie eine Gesichtsempfindung zustande kommen könne, da Sehendes und Gesehenes voneinander getrennt sein müßten. Theophrasts Hinweis auf die Spiegelbilder und seine Fragen, wieso denn soviel Abdrücke unbehindert neben einander bestehen können, ohne daß Unordnung eintrete, wieso zwei Personen einander ins Gesicht sehen können, wo doch die Abdrücke beider zusammenstoßen müßten, und warum man nicht sich selbst und allzu nahe Gegenstände erblicke. Gegen die Annahme, daß wir durch die von der Sonne verdichtete Luft besser sähen, macht Theophrast geltend, daß wir dann durch Wasser noch besser sehen müßten als durch Luft, weil es ja noch dichter sei, daß die Sonne die Luft eher lockere als verdichte, daß wir schließlich die so weit entfernten Sterne gerade bei Nacht und nicht am Tage bei Sonnenschein sehen. Auch Plotin gibt zu bedenken, daß doch unmöglich die in der dunkeln Luft ausgeprägten Formen der Sterne leuchtend sein könnten. Die Behauptung Demokrits, daß man auch ohne ein Medium, ja dann noch deutlicher sehen würde, hat besonders Aristoteles bekämpft.[98])

IV. Die platonische Theorie der Synaugie.

Sowohl der Sehstrahlentheorie als auch der Lehre von den Ausflüssen der Körper mußten manche Probleme des Sehens große Schwierigkeiten bereiten, weil keine von beiden zwischen der Tätigkeit des Objektes und der des sehenden Subjektes unterschied. Jene ließ allein das Auge eine aktive Rolle spielen, ohne den wesentlichen Einfluß des äußeren Lichtes auf das Sehen zu berücksichtigen, diese aber den physikalischen Teil des Sehprozesses sich

96) de sensu, §§ 51—54.

97) 4. Enn., V, 3: VI, 1.

98) de anima, II, 7.

ganz außerhalb unseres Körpers vollziehen, so daß die Sinnesorgane ziemlich überflüssig erschienen. Diese Schwierigkeiten suchte zuerst Empedokles durch eine Verschmelzung der beiden Theorien zu vermindern. Er lehrte, daß das Sehen durch eine Vermischung von Sehstrahlen und Ausflüssen zustande komme und das Auge selbst, das er mit einer Laterne verglich, aus Feuer und Wasser bestehe, zu denen abwechselnd Poren führten. Da er Gleichartigkeit zwischen Empfindendem und Empfundenem annahm, meinte er, daß die weißen, hellen Ausflüsse zum Feuer, die dunkeln, schwarzen zum Wasser gelangten.[99])

An die empedokleïsche Vorstellung einer Vermischung des inneren Lichtes mit den Ausflüssen schließt sich in der Grundvorstellung die Lehre des Sehens an, die Plato aufstellte und die von den späteren Schriftstellern als die Theorie der Zusammenstrahlung oder Synaugie bezeichnet wurde.[100]) Zu ihren Vertretern gehören außer einigen Philosophen der platonischen Schule wie Alkinous, Macrobius und Chalcidius auch Plutarch und Galen, der sie allerdings in etwas veränderter Gestalt vorträgt.[101])

Plato stattet ebenso wie die Anhänger der Sehstrahlentheorie die Augen mit einem inneren Lichte aus, das aus ihnen, so lange sie offen sind, unaufhörlich strahlt. Damit es aber zur Wirkung kommen könne, ist es erforderlich, daß es außerhalb des Sehorganes

---

[99]) Theophrast, de sensu, §§ 7—8; Aëtius, IV, 13—14; Plato, Menon 76 C—D; Aristoteles, de sensu, c. 2, 437 b—438 a; de gen. an. 779 b; Alexander, in l. de sensu, S. 20—24, 34 (Wendland). Eine ähnliche Theorie wie Empedokles soll nach Aëtius auch Hestiaios aus Perinth vertreten haben, der das Produkt der Vermischung „Strahlenbild“ (ἀκτινείδωλον) nannte. Er gilt als ein Schüler Platons (Diog. L., III, 46).

[100]) Plato selbst gebraucht den Ausdruck nicht.

[101]) Plato äußert seine Ansicht über das Sehen im Timaios 45 A—D; Staat 508; Menon 76 D; Theätet 156 D; ausführlich besprechen sie auch Theophrast, de sensu, § 5; Alexander, de an. l. mant., S. 136—138 (Bruns); in l. de sensu, S. 21, 28, 33 (Wendland); Platons Anhänger Alkinous, c. 18; Plutarch, quaest. conv., I, 8, 4; de def. orac., c. 47; Galen, de plac. Hipp. et Plat., VII; Macrobius, Sat., VII, 14; Chalcidius, c. 244—248. Ferner erwähnen sie Aëtius, IV, 13; Pseudogalen, hist. phil. 94—95; Apuleius, Apol., c. 15; Gellius, Noct. Att., V, 16; Plotin, 4. Enn., V, 2; Simplicius, in l. de an., S. 133 (Hayduck); Nemesius, de nat. hom., c. 7; Isidorus von Hispala, Etym., XI, 1, 1; Meletius, de nat. hom., c. 2.

„verwandtes“ äußeres Licht vorfinde, das von der Sonne oder einer irdischen Lichtquelle und dem Objekte selbst herkommt. Fehlt das äußere Licht, so wird der Sehstrahl abgeschnitten und verlischt; ist es vorhanden, so verbindet sich das innere Licht mit ihm zu einem einzigen Körper, der sich vom Auge in gerader Linie zu dem Gegenstande erstreckt, auf den wir den Blick richten. Von dem Objekte aus wird der Lichtkörper teils durch Berührung, teils durch farbige Ausflüsse derart gestaltet, daß er in dem Auge die Gesichtsempfindung des Objektes entstehen läßt. Treffen das innere und das vom Gegenstande kommende Licht auf einer glatten Fläche zusammen, so sehen wir an der Stelle der Vereinigung das Spiegelbild des Objektes.

Für das deutliche Sehen ist es von großer Wichtigkeit, in welchem Maße äußeres und inneres Licht vermischt werden. Die beiden gelten gleichsam als entgegengesetzte Größen, die einander zu überwältigen suchen. Tiere, die ein sehr schwaches inneres Licht haben, können bei Tage nichts sehen, weil ihr eigenes Licht völlig von dem Tageslicht zurückgedrängt wird, so daß sie gezwungen sind, bei Nacht ihre Nahrung zu suchen.[102]) Es muß also bei der Vermischung äußeres und inneres Licht stets in gleicher Menge vorhanden sein. Nur wenn dies der Fall ist, sehen wir deutlich. Ist das innere Licht stärker als das äußere, so erscheint alles glänzend und hell, ist es dagegen schwächer, so sehen wir alles schwarz und dunkel.[103])

An der platonischen Theorie bekämpften ihre Gegner, zu denen wir in erster Linie Aristoteles[104]) und seinen Anhänger Alexander von Aphrodisias[105]) zählen müssen, zunächst die Vorstellung der Sehstrahlen überhaupt und die sehr gekünstelte Annahme, daß sie im Dunkeln verlöschen sollen. Aristoteles weist überdies auf die Unmöglichkeit einer Vermischung des innern und äußern Lichtes hin, die ja durch die Augenhäute getrennt seien. Alexander hebt die Unbestimmtheit hervor, die die platonische Theorie in Betreff

[102]) Plutarch, quaest. conv., I, 8, 4.

[103]) Chalcidius, c. 234.

[104]) de sensu, c. 2.

[105]) de an. l. mant., S. 136—138.

der Art der von den Gegenständen kommenden Ausflüsse und ihres Zusammentreffens mit den Sehstrahlen bestehen läßt, und wiederholt im übrigen manche Einwände, die er schon gegen die Sehstrahlentheorie geltend machte.

Eine ziemlich selbständige Stellung nimmt gegenüber der Lehre Platons die Lichttheorie Galens ein. Sie schließt sich zwar in den wichtigsten Punkten jener Lehre an;[106]) doch fehlt trotz der ausführlichen Darstellung eine Erwähnung der Absonderungen, die von den Objekten kommen. Nur an der Annahme hält Galen fest, daß zu dem Zustandekommen des Sehens eine Einwirkung des uns umgebenden Lichtes notwendig sei.[107]) Der wesentliche Unterschied zwischen Platons und Galens Theorie ist aber der, daß dieser die Vorstellung der aus dem Auge tretenden Sehstrahlen ganz fallen ließ. Er setzte an ihre Stelle die Luft, die, durch das Sehpneuma berührt, eine Verlängerung des Auges werde. Eine vermittelnde Wirkung eines Mediums lehrte er nicht; denn die Luft beteiligt sich nach seiner Ansicht an dem Sehakte nicht als solche. Sie ist von dessen Beginn an ebenso ein Teil des Auges, wie der Sehnerv einer des Gehirnes ist.[108]) Insofern also muß Galens Lehre von der stoischen Theorie einer Anspannung der Luft durch das Sehpneuma geschieden werden, die er, obwohl sie auf den ersten Blick seiner eigenen sehr ähnlich scheint, entschieden bekämpfte.

V. Die aristotelische Theorie der Vermittlung eines durchsichtigen Mediums.

Wie die meisten Fragen der antiken Physik hat Aristoteles auch die nach dem Wesen des Lichtes von ganz neuen Gesichtspunkten aus behandelt und gerade dieses schwierige Problem in einer Weise zu lösen versucht, daß wir vom Standpunkte der heutigen Physik aus seiner Theorie unbedingt den Vorzug vor allen

---

[106]) Dies bezeugen auch Nemesius, de nat. hom., c. 7, und Meletius, de nat. hom., c. 2, der allerdings die platonische Lehre ganz falsch darstellt. Galen hat seine Ansicht am ausführlichsten in dem Buche de plac. Hipp. et Plat., c. 7, niedergelegt; auf sie nimmt er auch an vielen Stellen anderer Werke, namentlich der Bücher de usu partium, Bezug.

[107]) ed. Müller, S. 642.

[108]) ed. Müller, S. 616—617, 623.

anderen des Altertums geben müssen. Aristoteles brach mit der bei seinen Vorgängern allgemein verbreiteten Ansicht, daß das Sehen durch die Bewegung von etwas Körperlichem zwischen dem Auge und dem Gegenstande in irgend einer Richtung zu erklären sei, und vertrat als erster die unseren heutigen Anschauungen so nahe Auffassung, daß der das Sehen bedingende Vorgang in einer Einwirkung des Objektes auf das Auge vermittels des dazwischen liegenden Mediums bestehe.[109])

Dieses Medium bezeichnet er als das „Durchsichtige" (διαφανές). Er unterscheidet dabei das potentiell (δυνάμει) Durchsichtige, also noch dunkle, und das aktuell (ἐνεργείᾳ) Durchsichtige, das aus jenem durch die Einwirkung der Körper hervorgeht, die infolge ihrer Natur hell machen (τὰ φωτίζειν πεφυκότα), nämlich des Feuers oder des Äthers, des fünften Elementes, das selbst immer aktuell durchsichtig ist. In diesem Sinne bezeichnet Aristoteles das Licht als die Entelechie des Durchsichtigen (ἡ ἐντελέχεια τοῦ διαφανοῦς φῶς ἐστιν), als das Durchsichtige in Tätigkeit, als die Verwirklichung dessen, was in ihm, solange es dunkel war, nur der Möglichkeit nach vorhanden war. Der Übergang aus dem Zustande potentieller in den aktueller Durchsichtigkeit ist ein Vorgang im weitesten Sinne (eine κίνησις), und zwar die zweite Art unter den drei möglichen,[110]) eine qualitative Veränderung (ἀλλοίωσις), die sich im ganzen durchsichtigen Körper gleichzeitig, und zwar augenblicklich, vollzieht.[111])

Die aktuelle Durchsichtigkeit äußert sich darin, daß das Medium in diesem Zustande befähigt ist, die Einwirkung der Farben des Objektes auf das Auge zu übermitteln, das selbst durchsichtig und infolge seiner Glätte imstande ist, den Vorgang im Medium

[109]) Arist., de an., II, 7; de sensu, c. 2; Alexander, de an. l. mant., S. 141—147 (πῶς κατὰ Ἀριστοτέλη τὸ ὁρᾶν γίνεται); in l. de sensu, S. 35—42 (Wendland); Simplicius, in l. de an., S. 129—138 (Hayduck); Themistius, in l. de an., IV, 7 (S. 58—62, Heinze); Galen, de plac. Hipp. et Plat., VII, S. 638 (Müller); Arius Didymus, c. 17 (Stob. Ekl. I, 52); Meletius, de nat. hom., c. 2; Priscianus, metaphr. de sensu, c. 19.

[110]) Die beiden anderen sind die quantitative Änderung und die räumliche oder Raumbewegung; vgl. Physik, VIII, 7, 260a.

[111]) de sensu, c. 6, 447a.

gleichsam aufzuhalten und den Gegenstand abzuspiegeln. Die Farbe ist ebenso das bewegende Prinzip (κινητικόν) für das aktuell Durchsichtige, wie die hell machenden Körper für das potentiell Durchsichtige. In diesem Sinne nennt wohl Alexander die Farbe gleichsam ein zweites Licht (δεύτερόν τι φῶς) und umgekehrt Aristoteles das Licht die Farbe des Durchsichtigen. Der sekundäre Vorgang, der die Farbe dem Auge übermittelt, ist also von dem primären, dem Übergange des potentiell Durchsichtigen in aktuell Durchsichtiges, scharf zu scheiden;[112]) er ist ebenso wie dieser eine qualitative Veränderung (eine ἀλλοίωσις), was namentlich die Kommentatoren des Aristoteles ausdrücklich hervorheben. Nur wenn das Objekt selbstleuchtend ist, decken sich die beiden Vorgänge, weshalb wir das Feuer auch im Dunkeln zu sehen vermögen.

Die Farben sind die eigentliche Ursache des Sichtbarwerdens der Körper (αἰτία τοῖς σώμασι τοῦ ὁρᾶσθαι). Was keine Farbe besitzt, wie das Durchsichtige, kann nicht gesehen werden.[113]) Auf die Farbenempfindung als das Wesentlichste der Gesichtsempfindung führten daher auch die Aristoteliker die Wahrnehmung der räumlichen Verhältnisse zurück.[114]) Die Entfernung erkennen wir aus der Abschwächung des Farbeneindruckes, die Größe des Gegenstandes aus der so bestimmten Entfernung und dem Gesichtswinkel, die Begrenzungslinien und die Gestalt des Körpers infolge des Farbenunterschiedes zwischen ihm und seiner Umgebung, die Erhabenheiten und Vertiefungen infolge der hierdurch bestimmten Ungleichmäßigkeit der Farbe.

Für die Richtigkeit seiner Theorie wußte Aristoteles außer den Einwänden, die er gegen die anderen Theorien geltend machte,

[112]) Am stärksten hebt dies Alexander, de an. l. mant. S. 141,33—142,16, hervor.

[113]) Daß es Gegenstände gibt, die nicht bei Licht, sondern nur im Dunkeln sichtbar sind, in dem sie, ohne ihre Farben erkennen zu lassen, glänzen und leuchten (nämlich die phosphoreszierenden Körper, unter denen Aristoteles Schwämme, Horn, das Auge, Fischköpfe nennt), kann nach Aristoteles nur ein Beweis dafür sein, daß diese Phänomene nicht in das Gebiet der eigentlichen Lichterscheinungen gehören; eine richtige Erklärung dieser Tatsachen gab nach Themistius (S. 61) Sosigenes, ein Schüler Alexanders.

[114]) Alexander, de an. l. mant. S. 146—147.

nur einen, nach unserer Ansicht ganz verfehlten, Beweisgrund anzuführen, daß wir nämlich einen auf das Auge gelegten Gegenstand nicht sehen können, weil kein das Sehen bewirkendes Medium dazwischen liege.

Als Gegner des Aristoteles sind uns aus ihren Werken Galen[115]) und Plotin[116]) bekannt. Jener bemängelte an der peripatetischen Theorie, daß sie die Abschätzung der Distanzen durch das Auge nicht zu erklären vermöge, und ebensowenig die Spiegelungserscheinungen, bei deren Besprechung Aristoteles selbst zu der bequemeren Annahme der Sehstrahlen greife.[117]) Plotin meint, daß der farbige Körper ebensogut direkt auf die Augen einwirken könne, und die Annahme eines Mediums daher ganz überflüssig sei.

Unter den Schülern des Aristoteles scheint hinsichtlich der Lichttheorie eine Spaltung eingetreten zu sein. Während Theophrast,[118]) die späteren Peripatetiker und namentlich die Kommentatoren ohne eine wesentliche Veränderung an den Ansichten des Aristoteles festhielten, scheint Straton das Licht nicht so unkörperlich aufgefaßt zu haben wie jener. Er lehrte, daß sich die Farben der Objekte von diesen ablösten und auf diese Weise die Luft bis zu dem Auge färbten.[119]) Noch stärker tritt der Gegensatz zu Aristoteles in dem Proömium der heronischen Pneumatik zutage, das als ein Kompendium stratonischer Physik angesehen wird und in dem das Licht ebenso wie die Wärme als eine materielle Kraft (δύναμις σωματική) bezeichnet wird. Das Licht nimmt einen Raum ein und müßte daher auch das Wasser, in das es eindringt, verdrängen, wenn dieses keinen leeren

[115]) De plac. Hipp. et Plat. VII, S. 638 (Müller).

[116]) 4. Enn., V, 2. Plotins Gedanken kehren auch bei Priscianus (Kommentar zu Theophrast περὶ αἰσθήσεως) wieder.

[117]) In der Meteorologie, III, 2; dasselbe geschieht auch in den aus der aristotelischen Schule stammenden „Problemen“, c. 31.

[118]) Wie aus dem Kommentar ersichtlich ist, den Priscianus zu Theophrasts Werke über die Sinneswahrnehmung schrieb.

[119]) Aëtius, IV, 13; die ἀπόχυσις χρωμάτων wird als die Grundvorstellung einer Theorie des Sehens auch bei Sextus Empiricus, Pyrrh. Hyp. III, 51 angegeben.

Zwischenraum in seinem Innern hätte. Es überträgt sich durch alle Körper wie der Schlag des Seezitterrochens.[120])

Daß die aristotelische Theorie des Lichtes von so vielen gänzlich mißverstanden wurde, hat vor allem in einigen Fehlern seinen Grund, die fast allen Darstellungen gemeinsam sind. Ihre Verfasser unterschieden nicht die beiden ganz verschiedenen Vorgänge voneinander, die im vorhergehenden als der primäre und der sekundäre bezeichnet wurden, nämlich den Übergang des Durchsichtigen aus dem Zustande potentieller in den aktueller Durchsichtigkeit und den durch die Farbe im aktuell Durchsichtigen bewirkten Vorgang. Sie unterschieden nicht, daß das Ergebnis des ersten nur das Licht als solches, die Helligkeit des Durchsichtigen sei, und erst das Ergebnis des zweiten die Gesichtsempfindung. Sie beachteten weiter nicht, daß eine κίνησις keineswegs eine räumliche Bewegung sein müsse, sondern auch eine qualitative Änderung sein könne,[121]) daß κίνησις und ἀλλοίωσις in der aristotelischen Terminologie keineswegs disparate Begriffe sind, sondern dieser jenem untergeordnet ist; daß schließlich das, was Aristoteles Licht nennt, überhaupt keine κίνησις ist, sondern das Resultat einer solchen, nämlich des Überganges von potentieller in aktuelle Durchsichtigkeit.[122]) Sehr erleichtert wurden die irrigen Anschauungen der verschiedenen Autoren auch dadurch, daß kaum einer unter ihnen die antiken Kommentare zu Aristoteles und namentlich die so klare Darstellung bei Alexander (de an. l. mant., S. 141 bis 147) berücksichtigte.

Am ärgsten hat unter diesen Geschichtsschreibern der Philosophie gerade der die aristotelische Lichttheorie mißverstanden, der

[120]) S. 24—26 (Schmidt); diese Parallele zwischen Licht und Elektrizität findet sich auch bei Plotin, 4. Enn., V, 2 und bei Chalcidius, c. 237.

[121]) Sonst müßte man ja annehmen, daß auch der von Aristoteles als Beispiel einer κίνησις angeführte Übergang des Heilbaren in Gesundheit nach den Gesetzen der Mechanik erfolgen müsse. Vgl. Physik, V, 1—2; VIII, 7 260a; de coelo, IV, 3, 310b.

[122]) Dies erklärt auch Aristoteles ausdrücklich, de sensu, 446b: τῷ εἶναι γάρ τι φῶς ἐστιν.

am ausführlichsten über sie arbeitete, nämlich Ziaja.[123]) Er begeht alle im vorhergehenden aufgezählten Fehler und fügt ihnen noch manche andere hinzu. So identifiziert er das „Durchsichtige" mit dem Äther, dem fünften Element, und läßt dieses alle Körper durchdringen. Diese Behauptung steht natürlich ebenso mit der aristotelischen Annahme eines Kontinuums und seines Satzes, daß nie ein Körper durch einen anderen hindurchgehen könne, in Widerspruch wie mit seiner Erklärung, daß das fünfte Element immer aktuell durchsichtig sei, so daß es dann überhaupt keine Finsternis als potentielle Durchsichtigkeit geben könnte.

Selbstverständlich gibt es auch im aristotelischen Texte Stellen genug, die geeignet wären, das Unrichtige der Darstellung Ziajas klarzulegen, und die diesem auch nicht unbekannt blieben. Herr Ziaja hilft sich über diese Schwierigkeiten sehr einfach hinweg, indem er alle ihm unbequemen Stellen, an deren Echtheit vor ihm noch niemand gezweifelt hatte, für eingeschoben und nicht von Aristoteles rührend erklärt. Diesem Schicksal verfällt — um nur ein Beispiel hervorzuheben — auch die Stelle de anima, II, 7, 418b, 20—26, die im klarsten Zusammenhange mit den übrigen Ausführungen über das Licht zeigt, daß dieses unmöglich, wie Empedokles meinte, die Bewegung etwas Körperlichen sein könne. Herr Ziaja streicht sie aber einfach aus dem Texte, weil ja nach seiner Ansicht Aristoteles selbst lehrte, daß das Licht „eine räumliche Bewegung im Äther" sei![124])

VI. Die stoische Theorie der Luftanspannung.

In einem ähnlichen Verhältnisse wie Demokrits Lehre vom Sehen zu der Epikurs steht die stoische Theorie zu der der Sehstrahlen. Wie Demokrit die Bewegung der Abbilder durch eine

[123]) Die aristotelische Anschauung von dem Wesen und der Bewegung des Lichtes. Programm, Breslau 1896.

[124]) In betreff der Stelle de sensu 446, a 24—b 2, die Ziaja ebenfalls zum Nachweise der Unechtheit anderer Stellen heranzieht, sei hier nur bemerkt, daß dort Aristoteles keineswegs behauptet, daß sich das Licht von Ort zu Ort fortpflanze, sondern nur in irrealer Hypothese meint, daß, wenn das Licht etwas Körperliches wäre, wie Empedokles meinte, dieser von seinem Standpunkte aus recht hätte.

Fortpflanzung ihres Abdruckes in der Luft ersetzte, ließen die Stoiker nicht die Sehstrahlen selbst zum Gegenstande gelangen, sondern das Auge die dazwischen liegende Luft gestalten. Ein großer Unterschied zwischen ihrer Lehre und der Demokrits bestand aber — abgesehen von der Richtung der Bewegung — darin, daß sie, wohl unter dem Einflusse aristotelischer Anschauungen, die Luft für ein unbedingt notwendiges Medium hielten, ohne das das Sehen überhaupt nicht stattfinden könnte. Ihre Ansicht über die Ausbreitung der Strahlen durch eine Wellenbewegung des Mediums kommt unserer Auffassung noch näher, als die entsprechende des Aristoteles; ein großer Rückschritt liegt aber darin, daß sie die Strahlen wiederum den Weg vom Auge zum Gegenstande nehmen ließen.

Wie bei vielen physikalischen Lehren der Stoiker läßt sich auch bei ihrer Theorie des Sehens der Ursprung bei Heraklit von Ephesus nachweisen, über dessen Meinung wir allerdings nichts Bestimmtes wissen.[125]) Als Vertreter der eigentlich stoischen Lehre vom Sehen werden im besonderen Chrysippus, Apollodorus und Sphairos genannt.[126]) Auch Seneca schließt sich, obwohl er nicht ausführlich über das Sehen spricht, in der Grundvorstellung den älteren Stoikern an.

Das Sehen geschieht nach der Ansicht dieser Denker in der Weise, daß von dem seelischen Zentralorgane, dem Hegemonikon, das Sehpneuma (πνεῦμα ὁρατικόν) in die Pupille gelangt und die zwischen dieser und dem Gegenstande liegende Luft in den Zustand der Spannung (τόνος, συνέντασις, intentio) versetzt.[127]) Die Luft

[125]) Chalcidius, c. 237: At vero Heraclitus intimum motum, qui est intentio animi sive animadversio, porrigi dicit per oculorum meatus atque ita tangere tractareque visenda.

[126]) Aëtius IV, 15; Diogenes Laërtius VII, 157.

[127]) Stoicorum fragmenta, coll. ab Arnim, vol. II, n. 863—871. Am ausführlichsten besprechen die stoische Theorie Chalcidius, c. 237, Alexander, de an. l. mant., S. 130—134 (Bruns); Aëtius, IV, 15; Pseudogalen, hist. phil. 96; Diogenes Laërtius, VII, 157; Galen, de sympt. caus., I, 2; de plac. Hipp. et Plat. VII, S. 642—643 (Müller). Ferner erwähnen die Annahme einer Anspannung der Luft beim Sehen — teils mit, teils ohne Nennung der Stoiker — Seneca, quaest. nat. II, 8, 2; Epiktet, diss. II, 23, 3; Sextus Empiricus, Pyrrh. Hyp. III, 51; Apuleius, Apol. c. 15; Gellius, noct. Att., V, 16; Plotin, 4. Enn., V, 4. Lactantius, de opif. Dei, Dei, c. 8. Geminus (bei Schöne, Damianus) S. 24, 11

nimmt infolge der Spannung, die sich in kugelförmigen Wellen[128]) und nach Seneca[129]) zeitlos fortpflanzt, die Gestalt eines Kegels an, dessen Spitze im Sehloche liegt, während seine Grundfläche auf die sichtbaren Körper fällt. Auf diese Weise betastet das Auge mittels der gespannten Luft wie mit einem Stabe die Körper und empfängt die sich gleichsam abdrückende[130]) Gestalt des Gegenstandes. Daß wir die Finsternis sehen können, behaupteten unter den Stoikern namentlich Chrysippos und Sphairos, freilich nicht nur aus physikalischen, sondern auch aus erkenntnistheoretischen Gründen, weil wir auch den Mangel des Wahrnehmbaren empfinden müßten.[131]) Daß wir im Dunkeln schlechter sehen, erklärten die Stoiker durch die Annahme, daß die von Natur aus dicke Luft durch das Sonnenlicht qualitativ verändert und verdünnt werde und in diesem Zustande leichter gespannt werden könne als die dunkle, dichte.[132]) Je größer die Luftstrecke ist, die das Auge zu gestalten hat, desto schlechter sehen wir natürlich den Gegenstand: daraus erklärt sich die scheinbare Verkleinerung entfernter Gegenstände.[133]) Auch Seneca behauptet, daß weit entfernte Spiegel kein Bild zurückwerfen, weil unsere Sehkraft nicht zur doppelten Zurücklegung des Weges ausreiche.[134])

An der stoischen Theorie tadelte Alexander,[135]) der hier allein in Betracht kommt — Galen wendet sich nur allgemein gegen die Vorstellung des tastenden Stabes,[136]) — besonders die Zurückführung der Gesichts- auf eine Tastempfindung, die die Farbenwahrnehmung ganz unerklärt lasse. Nachdrücklich wies er ferner auf die Schwierigkeiten hin, die sich daraus ergaben, daß die Stoiker nur die Luft, und zwar nur die dünne, für anspannungsfähig hielten. Wir sähen

[128]) Aëtius, IV, 19; Seneca, quaest. nat. I, 2, 2.

[129]) Quaest. nat. II, 8, 2.

[130]) Alexander, de an. l. mant., S. 133, 25 ff.

[131]) Vgl. Themistius, de an., S. 61, 5 (Heinze); Priscianus, in l. de sensu, c. 20.

[132]) Alexander, de an. l. mant., S. 133, 25 ff.

[133]) Chalcidius, c. 237.

[134]) Quaest. nat., I, 13, 3.

[135]) Alexander, de an. l. mant., S. 130—134.

[136]) De plac. Hipp. et Plat., VII, S. 642—643 (Müller).

ja doch auch im Wasser, in dem sich gar keine Luft befände, und wenn das Wasser angespannt werden könne, um wie viel eher müßte es die im Vergleiche mit ihm doch noch immer als dünn zu bezeichnende finstere Luft. Auch müßten die Strahlen in dem Kalten infolge der Zusammenziehung der Luft unwirksam werden. Ebenso stehe es im Widerspruche mit der stoischen Annahme, daß wir auch durch einen dunkeln Zwischenraum ein Licht sehen und die Sterne gerade in der Nacht, bei einer Sonnenfinsternis und aus tiefen Brunnen erblicken.[137]) Wenn das Sehen in einer Anstemmung des Auges gegen das Objekt vermittelst der dazwischen liegenden Luft bestehe, so sei nicht einzusehen, warum wir nicht den Gegenstand sofort undeutlich sehen, wenn wir uns, rasch zurücktretend, von ihm entfernen. Auch, daß wir in einem tiefen Brunnen zwar unser Spiegelbild erblicken, nicht aber das Wasser selbst, spreche dagegen. Es sei doch zu gekünstelt, anzunehmen, daß die Luft auf dem ersten Teile des Weges (vom Auge zum Wasserspiegel) nicht gegen das Wasser gedrückt werde, auf dem zweiten Teile des Weges (vom Wasser zu unserem Körper) dagegen wohl gegen unsern Körper. Weitere Einwände weisen auf die Undurchsichtigkeit poröser, also für die Luft doch durchlässiger Körper und ferner — in mehr allgemeiner Weise und unter Anführung der auch gegen die anderen Theorien vorgebrachten Argumente — darauf hin, daß wir nahe Gegenstände nicht sehen, daß der feine Sehkegel infolge der Anstemmung und der Reflexion leicht zerstört werden und die Spiegelerscheinungen der stoischen Theorie große Schwierigkeiten bieten müssen.

VII. Theorien einer unvermittelten psychischen Fernwirkung.

In vollkommenem Gegensatz steht zu allen bisher betrachteten Theorien des Sehens die Lehre einer unvermittelten seelischen Fernwirkung, die in den letzten Jahrhunderten des Altertums, im

[137]) Das Sichtbarwerden der Sterne bei Sonnenfinsternissen erklärte in richtiger Weise Galen (de usu part., X, c. 3), der auf die Tatsache hinweist, daß im Sonnenlichte jede Lampe matt erscheine.

Zeitalter der transzendent-spiritualistischen Philosophie zur Ausbildung gelangte.[138])

Sie hat ihren Ursprung teilweise in der bedeutend älteren Ansicht, daß den wesentlichsten Beitrag zur Gesichtsempfindung nicht das Auge, sondern die Seele liefere, daß diese dabei nicht der leidende, sondern der tätige Teil sei und die Empfindung in einem Willensakte bestehe. Diese Ansicht tritt bereits deutlich in der leider nicht näher bekannten Lehre Heraklits zutage, sie veranlaßte wohl die Stoiker und auch Galen, dem Sehpneuma eine so einflußreiche Rolle bei dem Sehprozesse zuzuschreiben, und auch Philo von Alexandria vertrat den Standpunkt, daß nicht die Augen sähen, sondern der Geist durch sie.[139]) Als Gegner dieser Anschauungen bekannte sich bereits Lucrez, der, sie verspottend, meinte, wir müßten dann ja noch besser sehen, wenn man die Augen ganz ausrisse und dadurch die Öffnung, durch die die Seele blicke, erweitere.[140])

Diese voluntaristische Auffassung der Gesichtsempfindung wurde nun von den Neuplatonikern in den Mittelpunkt ihrer Theorie des Sehens gerückt, die, wie das ganze philosophische System der Schule, auf Plotin zurückgeht. Porphyrius schloß sich völlig an ihn an.[141]) Priscianus, einer der spätesten Neuplatoniker, der die Ansichten des Jamblichus wiedergibt, wiederholt in seinem Kommentar zu Theophrasts Werke über die Sinneswahrnehmung viele Gedanken Plotins, die sich auf die unvermittelte Fernwirkung und die Erklärung des Lichtes als einer Energie beziehen, ohne jedoch denselben Nachdruck wie jener auf die Tätigkeit der Seele zu legen.

[138]) Die Theorien, die Anaxagoras (Theophr. de sensu, §§ 27—29), Diogenes von Apollonia (ib. §§ 40—43) und Alkmaion (ib. § 26, Aëtius IV, 13) über das Sehen aufstellten und in denen sie eine Abspiegelung des Gegenstandes im Auge lehrten, entbehren zwar auch der Annahme einer zwischen dem Auge und dem Gegenstande vermittelnden Wirkung; doch ist wohl eher anzunehmen, daß sich diese Denker bestimmter Äußerungen über die Art der vermittelnden Wirkung enthielten oder daß uns nur nichts hierüber überliefert wird, als daß sie eine solche grundsätzlich in Abrede stellten.

[139]) De poster. Caini, § 126.

[140]) III, V. 359 ff.: Lactantius, de opif. Dei, c. 8.

[141]) Nemesius, de nat. hom., c. 7.

Das Sehen ist nach der Ansicht der Neuplatoniker durch die Sympathie zu erklären, die zwischen der Seele und dem Objekte als Teilen derselben einheitlichen Welt und eines einzigen Organismus besteht.[142]) Die Seele sieht — wie dies noch bestimmter Porphyrius ausdrückt — nur sich selbst in den Gegenständen, die, wie die ganze materielle Welt in ihr, als ihre Emanation enthalten ist. Die Sinnesorgane sind die Behelfe, durch die die Seele zur Einheit mit den wahrnehmbaren Gegenständen fortschreitet. Die Annahme irgend einer Vermittlung zwischen beiden — durch Strahlen, Abbilder oder Vorgänge im Medium — wird auf das entschiedenste zurückgewiesen. Befindet sich ein Medium zwischen Auge und Gegenstand, so erfährt es nie dieselbe Affektion wie das Auge (wie dies Aristoteles annahm); es bleibt von dem Sehprozesse gänzlich unbeeinflußt. Es ist nur hinderlich, indem es die Sympathie zwischen Objekt und Subjekt beeinträchtigt. Auf eine Berührung — wie dies die anderen Theorien mit Ausnahme der aristotelischen lehrten — ist der Sehakt ebenfalls nicht zurückzuführen. Er kann nur erfolgen, wenn Sehendes und Gesehenes voneinander getrennt sind. Dies ist nach Plotins Ansicht auch der Grund, warum wir auf das Auge gelegte Gegenstände nicht sehen können.

Als Medium (im weiteren Sinne) kann höchstens das Licht gelten, das aber auch nicht nötig wäre, wenn Gegenstand und Seele durch nichts die Einwirkung Hinderndes getrennt wären. Beim Sehen in die Nähe reicht das eigene Licht des Auges aus, das, vom Geiste beseelt, diesen bis zu den Gegenständen trägt. Bei größerer Entfernung ist ein äußeres, von leuchtenden Gegenständen kommendes Licht erforderlich. Dieses ist keine Eigenschaft seines Trägers, sondern dessen Wirkung nach außen (ἐνέργεια πρὸς τὸ ἔξω), die sich an anderen Körpern als Überfärbung (ἐπιχρώννυσις) äußert.

Die scheinbare Verkleinerung entfernter Gegenstände erklärte Plotin[143]) dadurch, daß bei größerer Distanz die Farben undeut-

[142]) Plotin, 4. Enn., V.

[143]) 2. Enn., VIII.

lich werden, so daß wir gleichsam nur die Gestalt des Körpers, nicht aber seine Einzelheiten wahrnehmen. Dadurch erscheinen die Entfernungen quer zur Sehrichtung verkürzt und der Gegenstand selbst verkleinert.

Weniger bestimmt und ausführlich, aber in noch viel schärferer Form tritt uns die Annahme einer unvermittelten Fernwirkung und einer wesentlichen Tätigkeit der Seele bei der Gesichtsempfindung in den Schriften der Kirchenväter entgegen. Die Seele wird mit solchen Fähigkeiten ausgestattet, daß sie keiner äußeren Beihilfe zur Empfindung bedarf. Ihre Wahrnehmungen sind untrüglich, und die Ursache aller optischen Täuschungen ist nur in den Gegenständen der Außenwelt zu suchen.[144]) Von einer einheitlichen Theorie des Sehens kann in der frühen christlichen Philosophie nicht die Rede sein. Ein Teil der Kirchenväter verwarf alle andern Ansichten völlig und nahm eine gänzlich unvermittelte Fernwirkung an, wie Lactantius[145]) und Augustinus,[146]) die die Seele die Gegenstände der Außenwelt durch die Augen wie durch Fenster bebetrachten ließen; andere paßten ältere Theorien ihrer Vorstellung einer alleinigen Tätigkeit der Seele an, wie dies Tertullian mit der Annahme von Sehstrahlen und Gregorius von Nyssa mit der Lehre der Abbilder tat, und andere wiederum, wie Nemesius und Meletius, nahmen einen eklektischen Standunkt ein, ohne sich bestimmt für eine der verschiedenen Theorien zu entscheiden.

[144]) Tertullian, de anima, c. 17; Johannes Chrysostomus in Pauli ep. ad Cor., S. 61 (Migne).

[145]) De opif. Dei, c. 8.

[146]) Vol. IV, S. 468; vol. V, s. 699, 1134 (Migne).

XV.

Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griechischen und zeitgenössischen Anschauungen.[1]

Von

Ernst Appel.

I.

Einleitung.

Schon eine oberflächliche Einsichtnahme in das philosophische Werk Leone Medigos „Dialoghi di Amore"[2]) läßt mit Sicherheit ohne Zuhilfenahme anderer Daten seine Entstehungszeit bestimmen. Es kann seinem ganzen Gepräge nach nur eine Frucht der Renaissancezeit sein. Es entspricht so vollkommen ihrer Lebensauffassung, daß mit seiner Betrachtung zugleich der beste Einblick in jene Gärungszeit getan wird. Wie gerade die der Philosophie Leones zugrunde liegende Auffassung einer das ganze Weltall erfüllenden Liebe[3]) sich im Quattrocento und Cinquecento in Italien aller Herzen bemächtigte, kann man besonders aus den Schöpfungen

[1]) Vgl. Zimmels, Leo Hebräus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance: sein Leben, seine Werke und seine Lehren, Breslau 1886. Der Verfasser behandelt jedoch Leones Lehre nur kurz und lückenhaft, sein Verhältnis zu griechischen und zeitgenössischen Philosophemen fast gar nicht. Vgl. L. Stein, AGPh. Bd. 3 S. 110. Weitere Studien über Leone, die Z. veröffentlichen wollte, sind nicht über den Anfang hinausgekommen (Leone Hebreo, Neue Studien, Heft I, Wien 1892).

[2]) Der Arbeit ist die Venediger Ausgabe von 1541 zugrunde gelegt. Über Leones Leben vgl. Zimmels a. a. O. S. 16—47.

[3]) Vgl. auch die Worte des damaligen Hauptphilosophen Ficin (Commento sopra lo Amore overo convito di Platone, Firenze 1544, pag. 165): Le parti di questo mondo come membro d' uno animale dependendo tutte da uno Amore si connettono insieme per comunione di natura.

Raffaels ersehen. Dem schönsten antiken dichterischen Ausdruck der Forderung, daß die Seele erfüllt sein müsse von einer unendlichen Liebessehnsucht zum Ewigen, Göttlichen, dem Liebesgedicht Amor und Psyche hat der größte Maler seiner Zeit die anregendste malerische Form verliehen. Auch unserem Philosophen gilt die Liebe als Lebensnerv der ganzen Welt.[4]) Jedes Wesen von der Urmaterie ab bis zum höchsten Sein, der Gottheit, strebt, um sein Leben zu erhalten, ja noch zu vervollkommnen, nach Vereinigung zunächst mit dem ihm Ähnlichen, Fehlenden, schließlich mit der ganzen Welt und sucht, in dieser Einigung zu verharren.

Tote Gruppen sind wir — wenn wir hassen,
Götter — wenn wir liebend uns umfassen![5])

Der Endzweck aller Wesen ist die Einigung mit Gott:

Liebe, Liebe leitet nur
Zu dem Vater der Natur.[6])

Allerdings fehlt unserem Philosophen infolge der zu starken Gefühlsbetonung, wie fast der ganzen Renaissancephilosophie überhaupt, das ruhig objektive Durchforschen des Besonderen, um so erst stufenweise zum Allgemeinen aufzusteigen. Der Renaissance ist es eben um den Augenblickszweck zu tun,[7]) und dieser ist Befriedigung des Gemüts. Deshalb läßt denn auch Leone seiner Phantasie den freiesten Lauf. Die notwendige Folge ist, daß seine Philosophie auch einseitig ausfällt. So behauptet er, um nur den allgemeinsten Fehlgriff anzugeben, die vollständige Einheitlichkeit der Welt, versucht es aber nicht, die Ursache ihrer nun doch einmal bestehenden Vielheit zu erklären. Ein weiterer Mangel für das ganze Gedankengebäude liegt in der äußerlich wenig geschlossenen Beweisführung seiner Dialoge vor. Oft wird nämlich plötzlich der

[4]) In neuerer Zeit vgl. Teichmüller (Über das Wesen der Liebe, Leipzig 1879): Die Liebe ist ein Gegenstand, „der nicht bloß alles, was Herz hat, bewegt, sondern auch mit dem Wesen der Dinge insgesamt aufs innigste zusammenhängt" (S. 4). „Es gibt . . . nichts, was nicht irgendwie einem Triebe oder der Liebe folgte, weil jede denkbare Lebensäußerung eine innere Notwendigkeit der Beziehung auf anderes einschließt" (S. 102).

[5]) Schiller, Die Freundschaft.

[6]) Schiller, Philosophische Briefe.

[7]) Man erinnere sich an den Karnevalsgesang des Lorenzo Magnifico Sia lieto, Di doman non c' è certezza.

ganze Gedankengang willkürlich unterbrochen, weil Leone sich vielleicht durch irgend ein von ihm gebrauchtes Wort zufällig an eine andere Sache erinnert, deren Besprechung ihn augenblicklich mehr interessiert.[8]) Seine Rechtfertigung gegen diese Aussetzungen findet unser Philosoph, sobald wir uns gegenüber seinem Werke auf ästhetisch-philosophischen Standpunkt stellen.[9])

Den Haupteinfluß erfährt Leone von Plato. Wie so vielen andern und besonders Renaissancephilosophen erteilt letzterer auch unserem Philosophen erst die philosophische Weihe. Häufig lehnt sich die Leonesche Darstellung an platonische Ansichten so peinlich an, daß wir vielleicht Teile derselben für eine unehrenhafte Aneignung früherer Gedanken halten könnten, wenn wir nicht dem damaligen Zeitgeist Rechnung trügen. Denn den Renaissancejüngern galt es gerade für ehrenvoll und erstrebenswert, einem berühmten Manne möglichst in seinen Anschauungen nahe zu kommen.[10]) Die eigenen Anschauungen suchte man oft als eine schon in den Worten des Vorbildes liegende Meinung hinzustellen. Diese Wahrnehmung kann man auch bei Leone machen, der selten den Mut

[8]) Voigt, Wiederbelebung des klassischen Altertums [3], I S. 34 erwähnt diese Art bei Petrarca und meint, daß es ihrer bedurfte, „um mit der dürren scholastischen Methode zu brechen“.

[9]) Dieser war damals der Maßstab für jede philosophische Leistung. Vgl. eine Stelle aus einem Briefe Picos an Lorenzo Magnifico: „Aber noch aus einem anderen Grunde entbehrt sein (Dantes) Werk der höchsten Genialität. In steifem Ernst trägt er seine philosophischen Gedanken vor und streift ihnen nicht, um sie liebenswürdiger zu machen, der Venus zierliches Gewand über. In Deinen Versen jedoch fließt in das frohe Getändel der Liebenden philosophische Betrachtung mit ein, und ruhige Würde und Heiterkeit verketten sich zu freundlichem Spiele.“ (Pico della Mirandola, Ausgewählte Schriften, übersetzt von A. Liebert, Jena und Leipzig 1905, S. 95/96.)

[10]) Vgl. Πλήθωνος νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα par C. Alexandre, Paris 1858, S. 32/34. Ἐπεὶ καὶ τούτῳ αὐτῷ οὐ σμικρῷ διαφέρειν ἂν σοφοὺς σοφιστῶν, τῷ τοὺς μὲν σοφοὺς συνῳδὰ τὰ αὑτῶν τοῖς ἀεὶ παλαιοτέροις ἀποφαίνειν. Vgl. auch Arnaldo della Torre, Storia dell' Accademia in Firenze, 1902, S. 835: Nel quattrocento tutto il mondo antico risorgeva cosi nel campo intellectuale come nel pratico. Un capitano pur che si fosse era un Cesare; un protettore di letterati era un Mecenate od un Augusto; un filosofo era un Platone od un Aristotele; un oratore era un Cicerone . . . se non lo era, dovera tentare di diventarlo, perchè nell' antichità soltanto si era raggiunta ogni perfezione in ogni genere.

hat, eine dem Plato direkt widersprechende Ansicht auszusprechen, so daß er häufig, wo ihre Verschiedenheit augenscheinlich ist, dieselbe, wenn auch gewaltsam, zu heben sucht.[11] Aristoteles' Einfluß auf Leone ist bei weitem nicht so stark, wie der des Platon, zog er doch letzteren, was die Abstraktionsfähigkeit anbetrifft[12] — und darauf kam es ja schließlich Leone an —, dem Stagiriten um ein gutes Stück vor. Mag diese Bevorzugung berechtigt sein oder nicht, platonisierende Philosophen haben stets so geurteilt.[13] Andere griechische Philosophen haben auf Leone weniger eingewirkt; in geringem Maße die Stoiker, die seinerzeit hauptsächlich durch ciceronianische Schriften bekannt waren; am meisten noch Plotin. Da unser Philosoph platonische und aristotelische Ansichten in Einklang bringen wollte, so ergab es sich von selbst, daß er sich auch für die neuplatonische Schule interessierte, „in der auch Aristoteles gleichsam wieder zurückgenommen in den Platonismus schien".[14] Daß Leone von Marsilio Ficino und Pico della Mirandola abhängig ist, braucht kaum noch erwähnt zu werden. Ein Einfluß Leones auf das pantheistische System Spinozas kann nur in sehr beschränktem Maße[15] — höchstens in der Lehre beider von der Gottesliebe[16] — zugestanden werden. Denn Leones Grundanschauung ist mit Bewußtsein dualistisch. Dieser Dualismus zeigt sich bei ihm nicht nur physiologisch in der Lehre von den voneinander getrennten

[11]) Z. B. bei der Behandlung der Ansichten über den Weltursprung. Dialoghi pag. 161. Vgl. auch Zimmels N. Studien S. 26.

[12]) Dialoghi pag. 239: ancor che Aristotele, se ben fu sottilissimo mi credo che nell' astrattione il suo ingegno non si potessi tanto sollevare come quello di Platone.

[13]) Vgl. z. B. Schleiermacher, Gesch. d. Phil. S. 120 über Aristoteles: „großen Mangel an spekulativem Sinn kann man nicht verkennen."

[14]) H. v. Stein, 7 Bücher z. G. d. Platonismus III S. 157. Er machte ebenso wie die übrigen Renaissancephilosophen keine strenge Scheidung zwischen Alt- und Neuplatonismus.

[15]) Jedenfalls kann Leone nicht allgemein — wie B. Münz will — der Vorläufer von Giordano Bruno und Spinoza genannt werden. („Ein Philosoph der Liebe." Referat über das Zimmelssche Buch im Magazin für die Literatur des In- und Auslandes, 1887 Nr. 30.)

[16]) Zimmels, Leo Hebräus, S. 76. Gerade bei dieser ist aber Spinoza individualistisch-mystisch.

Teilen der Seele und biologisch in dem Zusprechen der einzelnen Teile an die betreffenden niederen oder höheren organischen Wesen, sondern auch metaphysisch in der Transzendenz einer Gedankenwelt und ethisch in dem Streben nach Entfernung der materiellen Substanz, um vollkommen im Reiche des Geistes zu leben. So ist unserem Philosophen dem ganzen Bau seines Systems nach die pantheistische Grundidee, obwohl sich Anklänge an sie infolge seines Einheitsbedürfnisses in mystischer neuplatonischer Art bei ihm finden, fremd.[17]) Folgende Erwägung bestärkt diese Behauptung. Wo Liebe besteht, muß es notwendig eine Gegenübersetzung von Ich und Nichtich geben. Diese Trennung kann durch die Liebe aufgehoben werden, muß aber zunächst gesetzt sein. Also muß es Individuen geben, was ja aber der Pantheismus gerade nicht zugibt. Es ergibt sich, daß die spinozistische Lehre von der Leoneschen mindestens ebenso sehr verschieden ist, wie erstere von der platonischen.

I. Die anorganische Welt.

Die Urmaterie oder das Chaos,[18]) das Leone mit Plato als am Anfang alles Geschehens bestehend annimmt, besitzt ein allgemeines Streben in sich, alle Arten von Dingen entstehen zu lassen.[19]) Da es jedoch nicht alle Formen zusammen in Aktualität erhalten kann, läßt es jedes Ding auf Kosten der Vernichtung des anderen entstehen. Die Dinge sind so in ihm alle der Möglichkeit nach enthalten. Aus ihm erzeugen sich und trennen sich die Elemente, Erde, Wasser, Luft und Feuer ab. Leone teilt jedem dieser Elemente seinen natürlichen Ort gemäß seiner Beschaffenheit

---

[17]) Mit gleicher Berechtigung weist Augusto Conti in seinen Cose di storia ed arte (Firenze 1874), pag. 285, die auch öfters aufgestellte Behauptung zurück, daß Ficin schon einen Pantheismus lehre. Was Conti an dieser Stelle bemerkt, gilt auch größtenteils für die richtige Auffassung *unseres* Philosophen.

[18]) Dialoghi, pag. 43 u. pag. 192.

[19]) Eine Grundmaterie muß vorhanden sein, da ohne dieselbe die Elemente nicht ineinander übergehen könnten. Timäus 50 A fl. Plotin Enneaden I_8 Kap. 6, II_4 Kap. 4. Pico, Commento zu Dell' Amore celeste e divino, canzone di Girolamo Benivieni, Lucca 1731, pag. 52: Caos non significa altro, che la Materia piena di tutte le forme, ma confusa ed imperfetta.

zu.[20]) So verbindet sich zum Beispiel Erde gemäß der gleichen Naturart immer wieder mit Erde,[21]) und wenn Erde sich vielleicht über dem Luftkreis, der sich um sie herumzieht, befindet, eilt sie, getrieben von natürlicher Liebe, zu dem Gleichartigen. Deshalb stürzen kaltgewordene Kometen, da sie von dem ihnen ungleichartigen Feuer frei geworden sind, wiederum zur Erde. Andererseits streben die Winde, die sich im Erdinnern befinden, hinaus, um sich mit dem Luftkreis zu verbinden.[22]) Die Naturbeschaffenheit der Erde besteht darin, daß sie die Ruhe liebt und nicht wie Himmel und Feuer in steter Bewegung sein will.[23]) Deshalb flüchtet sie in den Mittelpunkt des Himmels- und Feuerkreises, wo sie vor deren andauernden Umdrehungen am meisten geschützt ist. Das Wasser ist der Erde am nächsten verwandt, da es wie diese, allerdings in etwas geringerem Maße, faul und schwer ist.[24]) Daher befindet es sich bei der Erde, aber über ihr. Die Luft befindet sich zwischen dem Erd- und Feuerkreis. Ganz in die Höhe zum Himmel kann sie nicht steigen, weil sie noch nicht von aller Materie frei ist und infolgedessen auch ihre Bewegungen nicht in dem Maße leicht und regelmäßig sein können, wie das bei dem Feuer der Fall ist.[25]) Luft nimmt die Mittelstellung ein, damit Wasser und Feuer sich nicht einander schädigen. Das wertvollste, am wenigsten stoffliche Element, das Feuer, gilt unserem Philosophen fast als ein formales Prinzip.[26])

[20]) Dialoghi pag. 40ff.

[21]) Ähnlich Empedokles nach Zeller, Phil. d. Griechen³ I, 690 und bestimmter nach Plato nach Zellers Worten II_1, S. 679, Anm. 1. Die Schwere bestehe in nichts anderem als in dem Streben, sich mit dem Verwandten zu einigen. Vgl. Timäus 62 C u. D und Lysis 214. Aristoteles, Physik III_5 205a ff. Ganz ähnlich auch Giordano Bruno bei M. Carriere, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Leipzig 1887, S. 139.

[22]) Aristoteles, Meteorologie II 7. 8.

[23]) Leone nennt die Erde infolge ihres Ruhebedürfnisses più lontana dal fonte della vita. Vgl. dazu Theätet 153 . . . τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία. Aristot., De generatione et corruptione II, 330b, 32.

[24]) Schwer heißt hier immer soviel wie mit Materie belastet.

[25]) Es sei denn, daß die Luft sich in Feuer umsetzte. Vgl. Theätet 153.

[26]) Dialoghi pag. 216. Plato kennt die Idee des Feuers Tim. 51 B. Nach Aristot. steht auch das Feuer mehr auf der Seite der Form. De gen. et corr. I, 335a, 9ff.

Es ist die altgriechische philosophische Anschauung, die uns hier entgegentritt, daß Ähnliches sich Ähnlichem nähert und sich, wenn möglich, mit ihm zu verbinden sucht. Der ebenfalls griechischen, immerhin auch berechtigten Ansicht, daß gerade Gegensätze einander lieben und sich zu vereinigen streben, tut Leone keine Erwähnung,[27]) sondern nimmt die ersteren als eine Hauptursache der Liebe an, ohne diesen Grund auf alle verschiedenen Fälle hin zu untersuchen. Unbeachtet bleiben von ihm die griechischen Philosophen, die behaupten, Holz gegen Holz sei gleichgültig, aber nicht Feuer gegen Holz, sondern Feuer stürze sich auf das Holz und vereinige sich mit ihm in verzehrender Liebe. Und Leone selbst widerspricht seiner Hauptbegründung der Entstehung der Liebe, wenn er sagt, daß aus einer irgend einem Menschen erwiesenen Wohltat zwischen diesem und seinem Wohltäter eine gegenseitige Liebe und Zuneigung entspringt, daß also der Wohltäter sein ihm hinsichtlich dieser Wohltatserweisung gerade ungleiches Wohltatsobjekt eben wegen dieser Ungleichheit liebt und umgekehrt.[28]) Man wird auch aus den sonstigen Ausführungen unseres Philosophen gewahr werden, daß er diesem Entstehungsgrund der Liebe aus dem Streben des Ähnlichen, sich mit dem Ähnlichen zu vereinigen, selbst in Wirklichkeit nicht die Allgemeingültigkeit zuerkennt, die er ihm am Anfang des zweiten Dialogs zuspricht.[29]) Wie sollten sich denn auch die feindlichen Elemente verbinden können wie Freunde? Und doch lehrt er, daß gerade durch die Verbindung der verschiedensten Elemente die einzelnen Dinge entstehen, und zwar eine immer höhere Stufe von Wesen, je einiger sich die Elemente zusammenfinden.[30]) Diese Vereinigung der Gegensätze ist das, was man schon seit Heraklit Harmonie der Dinge nannte, die auch dem Plato und Aristoteles[31]) für eine

[27]) Wohl aber Plato im Lysis 214 Schluß.

[28]) Dialoghi pag. 36.

[29]) Allgemein gültig ist nur die Behauptung, daß immer die Folge von Liebe das einander Ähnlichwerden ist. Vgl. Dialoghi pag. 132.

[30]) Dialoghi pag. 44.

[31]) Phädon 86 B; De anima I_4 . . . καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων.

Grunderklärung der Dinge gilt. Das Prinzip der Liebe, wie es schon beim untersten Grade der Welt nach Leone auftritt, ist jedoch verschieden von dem des Empedokles, der auch eine φιλότης und στοργή als eine die Urstoffe verbindende Kraft annimmt. Der Unterschied zwischen ihm und unserem Philosophen besteht darin, daß der Grieche diese einigende Kraft vom Stoffe streng geschieden und als ein für sich Seiendes betrachtete und nicht, wie Leone, dieselbe für eine den Elementen eigentümliche und ihnen innewohnende Wesenheit hielt. Das war für Empedokles eine richtige Folgerung aus dem Seinsbegriff des Parmenides, durch den beeinflußt er sich die Elemente nur als unveränderliche Substanzen denken konnte. Andererseits wußte er sich die Bewegung derselben nur durch die Annahme eines Kraftprinzips zu erklären. Für den Platoniker Leone war dieser strenge Seinsbegriff[32]) auf die Welt des Denkens beschränkt. Seine Vorstellung von dem amore mondano war die, daß die Elemente sich einigten zur Bildung der verschiedensten Dinge, so daß diese wieder darnach streben konnten, ein möglichst — soweit es ihre eigene Natur zuläßt — getreues Abbild von der Welt der Wirklichkeit zu werden. Für Leone involvierte der Begriff eines Dinges schon den Zweckbegriff.[33]) Da bei Empedokles der letztere fehlt, mußte er die Liebe als eine außerhalb der Dinge stehende Ursache ihrer Bewegung ansehen. Ein weiterer Beweis für das Dargelegte ist, daß Empedokles als Grund des Entstehens und Vergehens zwei Prinzipien, Liebe und Haß, annimmt, indem er ganz gemäß seiner parmenidesierenden Anschauung nicht nur jedem Element, sondern auch den Erklärungsprinzipien für das Werden und Vergehen der Dinge ein bestimmtes unveränderliches Sein zukommen läßt. Leone spricht immer nur von einem Prinzip:[34]) ihm gilt dasselbe eben nur als ein Wirken,

[32]) Ihn faßt er wie Empedokles und Plato als eine Mehrheit von Substanzen. Vgl. Dialoghi pag. 56.

[33]) So auch Aristot., Metaph. VIII_4 1044b ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό nämlich τὸ τέλος καὶ τὸ εἶδος.

[34]) Dafür scheint sich auch Aristot. Metaph. $III_{4,8}$ zu erklären. Er widerspricht dem Empedokles in Metaph. IV_5, I_8 und I_4. Schwegler schließt sich dem Aristot. auch an, in seinem Kommentar zur Metaphysik (Tübingen 1847) S. 40: „In der Tat ist auch die durchgängige Auseinanderhaltung einer

das, je nachdem die Materie dazu fähig ist, mehr oder weniger verbindend wirkt. Die Trennung von Dingen entsteht dadurch, daß infolge von Liebe für dort hier eine Trennung erfolgen muß. Außerdem ist die Materie von Natur aus träge und widerstrebend, nach Plato die συναίτια, ohne die nichts entstehen kann. Leone faßt dieses Entgegenstreben gegen Vereinigung nur als eine Trägheit der Materie, nicht als eine Gegenkraft wie Empedokles, sondern eher als ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος.[35]) Wie schon bemerkt, entstehen aus der verschiedenfachen Verbindung der einzelnen Elemente, je harmonischer dieselbe ist, desto vollkommenere Wesen.[36]) Im ersten schwächsten Grade dieser Vereinigung entstehen die „gemischten Körper", die anorganischen Wesen;[37]) so die verschiedenen Gestein- und Metallarten, denen das Erdelement Härte, das Wasser Glanz,[38]) die Luft Durchsichtigkeit und das Feuer Licht verleiht. Die Verschiedenheit unter ihnen kommt daher, daß von den Elementen eines gewöhnlich vorwiegt und dem besonderen Dinge gerade seine Natur hauptsächlich aufprägt.

II. Die organische Welt.[39])

Eine höhere Stufe von freundschaftlicher Vereinigung der sonst einander feindlichen Grundstoffe tritt auf bei den Pflanzen, die infolgedessen schon eine „vegetative Seele"[40]) haben. Diese äußert sich in einer inneren Keimkraft, dem Ernährungs- und Fortpflanzungstrieb. In bezug auf die Liebesempfindung zählt Leone die Pflanzen

---

trennenden und verbindenden Kraft in der Bewegung des Werdens eine undurchführbare Abstraktion, da die Begriffe der Attraktion und Repulsion ebenso identische als entgegengesetzte Begriffe sind." Leones Prinzip der Liebe läßt sich am ehesten noch dem Streben nach der Form bei Aristot. vergleichen.

[35]) Aristot. Met. VI 2. 1026b.

[36]) Dialoghi pag. 44ff.

[37]) Sie werden offenbar von Leone gemischt genannt, weil in ihnen die Mischung aus den einzelnen Elementen noch ganz klar hervortritt.

[38]) Dialoghi p. 46: l'aqua (pone) la chiarezza, il fuoco la lustrezza. Beides besagt aber ungefähr das gleiche.

[39]) Die Betrachtung über den Menschen, soweit er ein von den niedereren Geschöpfen grundverschiedenes Wesen hat, ist aus diesem Kapitel ausgeschaltet und bildet den Inhalt eines besonderen Abschnittes V.

[40]) Aristot. De anima II_1 412b.

zu den anorganischen Wesen und gibt ihr den Sammelnamen „natürliche Liebe".[41]) Einen noch höheren Grad der Lebensentwicklung haben die Tiere erreicht, die im Besitz einer „sensualen Seele"[42]) sind. Ihnen kommt auch der Vorteil der Bewegung zu. Insofern sie eine rein instinktive Liebe nach etwas haben, muß dieselbe noch zur „natürlichen Liebe" gerechnet werden. Da nun Leone gemäß der griechischen Anschauung den Willen vom Intellekt abhängig macht, dem Erkennen den Primat über das Begehren zuschreibt,[43]) war es nur eine richtige Folgerung, wenn er sagt, für diese niederen, nur mit einer triebartigen Liebe ausgestalteten Wesen erkennt der Schöpfer oder seine Stellvertreterin, die Weltseele.[44]) Sie lieben und ersehnen etwas nur auf Grund der Erkenntnis Gottes, ebenso wie der Pfeil richtig das Zeichen zu treffen sucht nicht wegen seines eigenen Erkennens, sondern auf Grund der Erkenntnis des Schützen.[45]) Dieser Schluß hat allerdings eine „auf einer unstatthaften anthropologischen Analogie beruhende Beseelung" zufolge,[46]) denn es kann weiter gefragt werden, ob man für diese Wesen, wie ihnen das direkte Erkennen abgesprochen wird, nicht auch Gott als Stellvertreter ihrer gegenseitigen Liebe annehmen müsse. Und in der Tat kann doch nicht behauptet werden, daß in dem angeführten Beispiel der Schütze das Ziel nur erkennt, dagegen auf das Streben verzichtet, dasselbe durch den ihm in diesem Falle nur als Mittel dienenden Pfeil zu treffen.

---

[41]) „amore naturale" Dialoghi p. 38 ff. Vgl. Pico, Commento p. 37.

[42]) „anima sensitiva" Aristot. De anima II_2 413; II_3 414b.

[43]) So muß auch nach Campanella alles, was auf einanderwirkt, einander fühlen und kennen. Carriere, a. a. O. II S. 252, und Stöckl, Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, Mainz 1865, III S. 356/57.

[44]) Bölsche, Liebesleben in der Natur, III, 1903, S. 160, übersetzt Instinkt des Vogels mit „es denkt in ihm".

[45]) Vgl. Pico, Commento p. 38: gran testimonio della Providenza Divina, dalle quale sono state queste tali creature (che non hanno cognizione) al suo fine dirizzate, come la saetta del sagittario al suo bersaglio, il quale non è dalla saetta conosciuto, ma da colui, che con occchio di sapientissima providenza verso quello la muove.

[46]) Zeller a. a. O. II, 2., S. 375, Anm. 3. Eine Folge, dem ein System der Liebe nie entgehen kann. Vgl. Volkmann, Lehrbuch der Psychologie II (1884/85) S. 431.

Neben dem instinktiv strebenden Drang nach etwas tritt bei den Tieren noch eine höhere „sensuale Liebe“ auf, der schon eine eigene wahrnehmende Erkenntnis, auf der sich ein seines Objektes bewußtes Begehren aufbaut, vorangeht. Dieses Begehren ist wohl schon zielbewußt, aber noch nicht vorausschauend und kann deshalb nicht als Wille bezeichnet werden; „der Wille existiert nicht ohne die Vernunft“;[47]) denn letztere verleiht ihm erst die zur Erreichung eines Zweckes nötige, schon im voraus zwischen den verschiedenen Mitteln abwägende Denkfähigkeit. Dieser zeigt sich beim vierten und höchsten Grade der irdischen Vollkommenheit als „intellektuelle Seele“,[48]) die der Mensch nebst den den niederen Geschöpfen zukommenden Seelen zu eigen hat.[49]) Aus der intellektuellen Erkenntnis entsteht die „intellektuelle Liebe“, die auf eine rein geistige Erkenntnis der Dinge hinzielt. Die Betrachtung des Vernunftbesitzes mit seinen Folgen sei auf Kapitel V verschoben. Hier soll nur noch das menschliche Wesen betrachtet werden, insofern es eine Herleitung aus der niederen Tierwelt finden kann. Das ist der Fall bei den fünf Umständen, die als Beweggründe zur Liebe sowohl auf die Tiere, als auf die Menschen anwendbar sind. Sie können bei diesen Gattungen gesondert betrachtet werden, während sie bei den noch niedereren Geschöpfen in eine oder zwei Ursachen zusammenfallen.[50]) Folgende fünf Punkte sind es, die Liebe erzeugen:[51])

1. der Geschlechtstrieb;
2. der elterliche Trieb der Nachkommenerhaltung;[52])

---

[47]) Dialoghi ibid.: la volontà non sta senza ragione.

Aristot., De anima III_{11}; III_{9} 432b: ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός.

[48]) Aristot., De anima $II_{2,3}$. 413b, 414b.

[49]) Das Niedere ist auch im Höheren vorhanden; das gilt allerdings nur von den vergänglichen Wesen (vgl. Aristot., De anima II_{3} Schluß). So ist der Mensch ebenso wie die Tiere den Fallgesetzen, der amore naturale unterworfen. Als amore naturale gilt unserem Philosophen das Streben der Landtiere nach dem Lande und das der Wassertiere nach dem Wasser.

[50]) In Punkt 4 und 5 der folgenden Seite.

[51]) Vgl. Zimmels a. a. O. S. 95. Dialoghi p. 35 ff.

[52]) Aristot., Nik. Ethik VIII_{1} φύσει τ᾽ ἐνυπάρχειν ἔοικε πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεννήσαντι (φιλία) . . . . . . οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ ἐν ὄρνισι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ζῴων καὶ τοῖς ὁμοεθνέσι πρὸς ἄλληλα, καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις.

3. Wohltun, sowohl im Wohltäter wie im Empfänger:
Der soziale Trieb:
4. die gleiche Naturbeschaffenheit,
5. langes Zusammenleben.[53])

Allerdings ist bei diesen einzelnen Punkten zwischen Mensch und Tier bezüglich der Intensität ihres Auftretens eine Verschiedenheit. So ist ein Unterschied schon bei dem ersten Grunde, der nämlich im Menschen stärkere Liebe verursacht als im Tiere, weil der Mensch den Zeugungstrieb noch durch das vorausdenkende Fühlen des Genusses verstärkt, und auch die Abwesenheit der geliebten Person nicht genügt, um sein Streben nach derselben schwächer werden zu lassen. Was bei den Tieren nur ein vorübergehender Eindruck ist, setzt sich beim Menschen in der Vorstellung fest. Das Streben nach Erhaltung der Nachkommenschaft wird von Leone ebenso wie beim Menschen unerklärlicher Weise auch beim Tiere als ein Drang nach Unsterblichkeit aufgefaßt,[54]) ein griechischer Gedanke, der sich gerade in der Renaissance, der Zeit der Lebensfreudigkeit, besonderer Beliebtheit erfreute.[55]) Tier und Mensch haben das Bewußtsein, sterblich zu sein, und haben deshalb den Willen, ihr eigenes Ich in den Nachkommen weiter fortleben zu lassen. Die Begierde nach Unsterblichkeit ist nicht nur im Sinnes-, sondern beim Menschen auch im Geistesleben vorhanden. So sucht der Mensch im Reiche des Denkens Unsterbliches zu schaffen.[56]) Geisteskinder zu erzeugen

[53]) Aristot. Nik. Ethik X_9. Polit. I_{1-2}. III_6.

[54]) Dialoghi p. 211.

[55]) Plato, Symposion 206 ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν. ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζώῳ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις. Symposion 207 ff. 208: μὴ οὖν θαύμαζε, εἰ τὸ αὑτοῦ ἀποβλάστημα φύσει πᾶν τιμᾷ. ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὕτη ἡ σπουδὴ καὶ ὁ ἔρως ἕπεται. Aristot. de anima II_4 415a und Nik .Ethik VIII_{14} und IX, 7. Vgl. Dialoghi p. 200/201. Pico. Heptaplo sopra i sei giorni del Genesi. Tradotte in lingua Toscana da M. A. Buongrazia, Fiorenza 1555 . . . figliuoli, ne quali noi siamo per vivere quando noi moriamo in noi stessi p. 87. So auch Campanella bei Carriere a. a. O. II S. 255: „Der Mensch schützt sich gegen den Tod durch die Unsterblichkeit des Namens und die Fortpflanzung des Geschlechts."

[56]) Symposion 209 A εἰσὶ γὰρ οὖν οἳ καὶ ἐν ταῖς ψυχαῖς κύουσιν ἃ ψυχῇ προσήκει καὶ κυῆσαι καὶ κύειν. Dasselbe im Timäus 90 C als Forderung aufgestellt.

und erwirbt erst dadurch „die wahre Unsterblichkeit". Der erste Entstehungsgrund der Liebe, der Zeugungstrieb, erhält durch diesen zweiten erst seine Weihe, seinen Zweckbegriff. Bei näherem Hinsehen fügt sich diese eben angestellte Betrachtung sehr schön in den ganzen sonstigen Gedankenkreis Leones ein. Denn es tritt auch hier, wie bei der Ansicht von der Vereinigung der einander feindlichen Elemente, die Vorstellung von der Harmonie der Gegensätze in Kraft, und zwar in der Verbindung der zeitlichen Begrenztheit des Individuums mit der verhältnismäßig zeitlichen Unbegrenztheit der Gattung.

Die Tiere lieben ihre Wohltäter[57]) dafür, daß sie von ihnen eine Wohltat empfangen haben. Bei den Menschen, denen Gutes getan wurde, entspringt dagegen oft eine Liebe zu ihrem Wohltäter nur aus der Hoffnung, weitere Wohltaten von ihm zu genießen. Der ursprüngliche Grund der Liebe des Wohltäters zu dem von ihm Empfangenden ist, daß ersterer wegen der für ihn selbst zu großen Fülle irgend eines Besitzes ein Bedürfnis nach Mitteilung desselben hat und infolgedessen den, der die Auslösung dieses Bedürfnisses bewirkt, liebt. Als Beispiel wird von Leone die Liebe der säugenden Ziege zu ihren Jungen angeführt. Die gleiche Naturart, das Hauptmoment der Liebe auch bei den niedersten Geschöpfen, ist bei den Tieren ein Grund von oft viel festerer Liebe, als bei den Menschen, die untereinander aus Neid und Habsucht sich oft hassen.[58]) Hier tritt das Nachteilige eines Vernunftbesitzes auf. Diese Erwägung setzt die von Leone diesem Punkte zugesprochene Allgemeingültigkeit sehr in Frage, wenn man außer den von uns schon oben gemachten Aussetzungen noch bedenkt, daß gerade nur unter Menschen, die eine gleiche Interessensphäre, also die gleiche Naturart sogar verschärft haben, Haß und Zwietracht gedeiht.[59])

[57]) Zum Folgenden vgl. Aristot. Nik. Ethik IX, 7. Dialoghi p. 36 ff.

[58]) Aristot. Nik. Ethik VII, 7 *μυριοπλάσια γὰρ ἂν κακὰ ποιήσειεν ἄνθρωπος κακὸς θηρίου.*

[59]) Vgl. Volkmann a. a. O. II 383: „Da der Neid voraussetzt, daß, was das Glück des Einen ausmacht, für den Andern ein Objekt eines Begehrens wird, wird auch der Neid in einer gewissen Beziehung durch eine Homogenität der Vorstellungskreise in beiden Subjekten bedingt."

Das stetige Zusammensein macht Hund und Löwen, Lamm und Wolf zu Freunden, schließt die Menschen noch um so inniger zusammen, als die Sprache sie geistig einander näherbringt. Wir kämen zur näheren Besprechung des dem Tiere nächst höheren Wesens, des Menschen; doch werden wir dessen Analyse aufschieben, weil in ihm nach Leones Lehre sich die Eigentümlichkeiten der niederen und höheren Welt geeinigt zusammenfinden. Da es mehr am Platze ist, die Teile vor dem Ganzen zu besprechen, wenden wir uns zur Darstellung der Leoneschen Ansichten über die höhere Welt, zunächst die Gestirnwelt, der gemäß der damals allgemein herrschenden Anschauung eine noch größere Beseeltheit als dem Menschen zukommt.

(Schluß folgt.)

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.



IV.

Berichte über Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der arabischen Philosophie.

Von

Dr. **M. Horten** (Bonn).

Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. 9. Aufl. Berlin 1905.

Von S. 234—253 Bd. II wird ein kurzer Überblick über die zwei ersten Perioden der arabischen Philosophie, die der Übersetzertätigkeit und die des Verständnisses der griechischen Gedankenwelt, gegeben. Die Religion und der Volkscharakter werden als Grundlage und Voraussetzung in die Darstellung hineingezogen. Mit demselben Rechte wären auch die herrschenden Ideen vom Weltall, kurz, eine Darstellung der gesamten Kultur, sowohl der der Volksschichten als auch der der gebildeten Kreise, als Einleitung in die Geschichte der philosophischen Ideen zu geben. Allein schon aus dem Grunde, weil nach der antiken Auffassung alle Wissenschaften Teile der Philosophie sind, wäre der Stand der Naturwissenschaften und Mathematik mit in die Darstellung zu verflechten. Zudem stehen alle Einzelwissenschaften mit der Philosophie in beständiger Wechselwirkung. Eine neue Auflage des „Grundrisses" muß sodann dazu Stellung nehmen, ob die gesamte arabische Philosophie in Rücksicht gezogen werden soll, oder ob die Darstellung auf diejenigen Philosophen zu beschränken ist, die für das Abendland von Bedeutung geworden sind. Im ersteren Falle würde man am besten eine Dreiteilung des großen Materials vornehmen und 1. die eigentlichen Philosophen, 2. die spekulativen Theologen und 3. die philo-

sophierenden Mystiker behandeln. In dieser Weise empfanden die Araber selbst die Charakterisierung der verschiedenen Richtungen ihres geistigen Lebens. Jede einzelne derselben ist dann von 800 bis 1900 zu verfolgen. Nimmt man von der Angabe der nicht in Europa erschienenen Literatur Abstand, so wird der Umfang dieser Skizze nicht unverhältnismäßig groß werden. Die Hauptwerke, die die islamische Kultur im allgemeinen behandeln, dürften allerdings nicht übergangen werden.

Die Darstellung von der Entstehung des Islam bedarf der Umarbeitung. Vor allem ist zu erklären, wie Mohammed selbst zur festen Überzeugung von seiner Berufung gelangte, und wie der Islam der damaligen Welt mit einer großen Evidenz gegenübertreten konnte, so daß er sich die innerste Überzeugung hochzivilisierter Völker gewann und die todesmutige Glaubenssicherheit der Kämpfer erzeugte. Der äußere Zwang vermag dies nicht zu erklären. Allzu leicht sind wir geneigt, die innere Evidenz[1]) der islamischen Offenbarung zu leugnen, weil wir selbst sie nicht nachempfinden können. Jede Religion sucht naturgemäß die übrigen in möglichst ungünstigem Lichte darzustellen. Aus diesem psychologischen Grunde hat das Christentum den moralischen Gehalt des Islam allzutief gewertet. In der Ethik Gazâlis und vieler anderer wird man sich eines besseren belehren lassen müssen. Die Geschichte der muslimischen Theologie und Ethik ist berufen, hier das Recht nach unparteiischem Maße zu verteilen.

Die in europäischen Sprachen erschienene Literatur ist mit ziemlicher Vollständigkeit gegeben. Neben C. Brockelmann wären auch Huart und Pizzi als Verfasser von Geschichten der arabischen Literatur zu erwähnen gewesen. Daneben wurden einige durchaus nicht wertlose Publikationen übersehen. Folgende mögen genannt sein, weil sie an dieser Stelle nicht mehr besonders besprochen werden können. Unter der Bibliographie Avicennas verdiente auch sein Schüler Erwähnung: Behmenjâr ben el-Marzubân, der persische Aristoteliker aus Avicennas Schule. Zwei metaphysische Abhand-

[1]) Dieser Evidenz steht die Tatsache nicht im Wege, daß alle orientalischen Religionen der jedesmalige Ausdruck einer politischen Tendenz waren.

lungen von ihm wurden arabisch und deutsch mit Anmerkungen herausgegeben von Dr. Salomon Poper, Voss, Leipzig 1851. Die Angaben über die lateinischen Drucke der Werke Avicennas könnten vollständiger sein. Ferner fehlt: Leopold Dukes, Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Mohammedaner und Juden. Kallman, Nakel 1868. Das Buch bespricht ausführlich die lauteren Brüder und Alfârâbî. Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, und Gustave Dugat, Le livre d'Abd el-Kader intitulé: rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent. Considérations philosophiques, réligieuses et c. par l'Emir Abd el-Kader traduites avec l'autorisation de l'auteur. Lucien Gautier, Ad-Dourra al-fâkhira, la perle précieuse de Ghazâlî. Traité d'eschatologie musulman publié d'après les manuscrits de Leipzig, de Berlin, de Paris et d'Oxford, Genève-Bâle-Lyon 1878; cfr. Brockelmann I 421 Nr. 6. Der handschriftliche Befund läßt vermuten, daß Gazâlî selbst zwei Editionen dieses Werkes hergestellt hat. H. Malter, Die Abhandlung des Abû Hâmid al-Gazzâlî, hebräischer und arabischer Text, herausgegeben mit deutscher Übersetzung, Erklärung und Glossar. Zwei Teile. Frankfurt 1896.

Von der Aufzählung anderer übersehener Werke wird abgesehen, weil sie an dieser Stelle besonders besprochen werden sollen. Die Nichterwähnung der im Oriente erschienenen Literatur stellt keinen Mangel des für Nichtorientalisten bestimmten „Grundrisses“ dar.

Ad S. 235: Der Ausdruck „ihwân es-safâ“, wörtlich die Brüder der Treue, bezeichnet die „Besitzer“ der Treue, also die Freunde, nicht die „lauteren Brüder“. Avicenna vertritt nicht einen reineren Aristotelismus als Fârâbî. Tahâfut bedeutet nicht die Widerlegung noch die Bekämpfung, sondern die Vernichtung der Philosophen. Die Mutakallimûn (S. 242) sind solche, die einen kalâm (Rede) machen über die kalimat allahi, über das Wort Gottes, über das Dogma, also die Dogmatiker. Beide Etymologien klingen im arabischen Sprachbewußtsein an. S. 244 Z. 3 ist Sijâsa statt Siâga, S. 247 Z. 4 tabîʿa statt tâbica und S. 249 Alhazem (Ibn al-Heitham) 1038 † statt Alhazen und Ibn el Haitan 1098 † zu schreiben. Kindi ist der „Philosoph“ der Araber, d. h. er bezeichnet die griechischen

Philosophen als seine Lehrer und begründet die sich offen als „griechisch“ bezeichnende Denkrichtung unter den Arabern. „Philosoph“ bezeichnet nicht den wissenschaftlichen Denker schlechthin, sondern den griechischen Philosophen, und daher ist der Titel des Buches, das die Geschichte der griechischen Philosophie enthält:[2]) târih el-falâsifa, „Geschichte der Philosophen“. Die sog. Philosophia orientalis (S. 248 letzte Z.) bezeichnet die Philosophia illuminativa seu mystica (maschriqîje = orientalis verlesen statt muschriqîja = illuminativa.) Mehren gab seinen Traités mystiques in diesem Sinne den Titel: fi asrâr el hikma el muschrigîja = über die Geheimnisse der Philosophia illuminativa, d. h. der Philosophie der Visionen). Die als „Fundamentalsätze des Glaubens“ (S. 249, s. Brockelm. I 421, Nr. 19) bezeichnete Schrift Gazâlis ist ohne jede Bedeutung geblieben. Dagegen hat seine „Neubelebung der Religionswissenschaften“ eine bis in unsere Zeit hinein sich erstreckende welthistorische Bedeutung erlangt. S. 251. Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis (d. h. gâja = summa perfectio) humani intellectus. Die Darstellung der Systeme gibt das Wesentliche in klarer und übersichtlicher Form.

Abu Bekr Mohammed ben Mohammed ben al Walid al Fihri al Turtuschi ben abi Randaka, Die Leuchte der Könige. Am Rande: Gazâli, Ratschläge an die Könige.[3]) Kairo 1319 = 1901. Arab. Text.

Beide Fürstenspiegel wurden bereits 1277 = 1860 und 1289 = 1872 in Kairo gedruckt. Die vorliegende Ausgabe bezeichnet sich trotzdem wiederum als erste Ausgabe. Sie erschien in der Druckerei der Universität al-Azhar (= die Glänzende) in Kairo. Der Verfasser des ersten Werkes wurde 1059 zu Tortosa in Spanien geboren, machte weite Reisen in den Orient und starb 1126 zu Alexandrien. Sein eben genanntes Werk schrieb er vier Jahre vor seinem Tode zu Fustât, einem nördlichen Vororte von Kairo, und widmete es

[2]) Konstantinopel 1302.

[3]) Die wörtliche Übersetzung des Titels lautet: „Die ausgegossene Tinte in Ratschlägen an die Könige“, s. Brockelmann I 423 Nr. 30 und 459 sub 7 Nr. 1, wo die einschlägige europäische Literatur aufgezählt ist.

dem Wezìr al-Mamûn. Die Einleitung berichtet über ihn: „Turtuschi stellte in seinem Werke zusammen die Lebensführungen der Propheten, die Traditionen der Heiligen, die frommen Reden der Gelehrten, die Weisheit der Philosophen und die beachtenswerten Aussprüche der Kalifen. Er ordnete alles in durchsichtiger Weise. Alle Könige, die Kunde von ihm vernahmen, beauftragten ihn mit der Abfassung von Werken, und alle Wezire suchten seine Freundschaft zu gewinnen. Der Gelehrte, der dieses Buch studiert, ist der Mühe überhoben, andere Untersuchungen der Philosophen über denselben Gegenstand kennen zu lernen, und der König, der sich bei ihm Rats erholt, bedarf nicht mehr des Rates der Wezire.“ Turtuschi war Anhänger der malikitischen Rechtsschule. Auf 180 Gr.-Oktavseiten bespricht er in 64 Kapiteln die Gefahren und Irrungen der Herrschergewalt, die Tugenden des Königs, besonders seine geistige Bildung, seine Geduld und Verschwiegenheit, sein Verhältnis zu dem Wezir, den Untergebenen, den Kriegern, dem Nationalvermögen, der Staatskasse und den Fällen von diplomatischen Verwicklungen Neben den Beispielen Salomons und des biblischen Pharaos werden zahlreiche Aussprüche arabischer, persischer und indischer Großen angeführt.

Das am Rande gedruckte Werk ist eine arabische Übersetzung des von Gazâlì verfaßten persischen Originals, das dem Seldschukenfürsten Mohammed ben Malikschah gewidmet war.

Abu l-Abbas Ahmed ben Abdelhalim ben Abdessalam ben Taimija, Eine Sammlung von Abhandlungen. Kairo 1323 = 1905. Arab. Text. 2. Bd. 122 und 92 S.

Die Bedeutung der Philosophie für eine bestimmte Zeit und Kultur lernt man in trefflicher Weise durch ihre Gegner kennen, besonders wenn es so bedeutende Männer sind wie ibn Taimija 1328 † (Brockelmann II, 100—105). „Um die Person und die Lehre dieses Hanbaliten dreht sich in Syrien und Ägypten die gesamte theologische Bewegung seiner Zeit, in der sein Name gewissermaßen zum Losungswort der theologischen Parteien ward.“[4]) In

[4]) Vgl. Ignaz Goldziher, Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der mohammedanischen Theologie. Leipzig 1884.

seiner Schrift „Ein guter Rat an das Volk des richtigen Glaubens zur Widerlegung der griechischen Logik" bekämpft er die aristotelische Philosophie. Dennoch ist er nicht etwa ein Anhänger, sondern ein entschiedener Gegner Gazalis. Das vorliegende Werk dürfte nicht nur durch seine theologischen und ethischen Ansichten, sondern auch durch die „Widerlegung des Christentums" (S. 94 bis 103) von seiten der christlichen Konfessionen einiges Interesse beanspruchen. Von ihm wurden ferner gedruckt: Der Kommentar der Sure der Erlösung; Der Unterschied zwischen den Freunden Gottes und denen des Teufels; Die Vorzüge des Koran.

Obaid ed-Darir, Die Freude der Betrachtenden in der Erklärung des Buches des Herrn der Welten. Kairo 1317 = 1899. 312 S.

Das philosophische Interesse an dieser Erklärung vieler Koranverse und Traditionen, deren Autor sich als Anhänger des Bâb bezeichnet, liegt darin, daß er die Werke mancher Philosophen der klassischen Zeit zitiert, so z. B. Bagawi 1116 †, Gazali Samarqandi 1291 †, Razi 1209 †, Gauzi 1200, ibn Taimija 1328 † und vieler anderen, besonders aber wegen des am Rande gedruckten Auszuges aus dem Werke Gazâlîs „Die Belebung der Religionswissenschaften" (vgl. Archiv Bd. XIX, S. 442).

Bihari, Die Leiter der Wissenschaften. Kasan 1906. Arab. Text. 316 S.

Die Logik Biharis 1708 † ist bereits vielfach im Drucke erschienen (vgl. Brockelmann II, 421) und hat in Indien, der Heimat des Autors, eine große Bedeutung erlangt, wie die zahlreichen Kommentare zeigen. Sie beginnt mit der Definition des Wissens und einer realistischen Erkenntnistheorie. Darauf folgt eine Darlegung der Grundgesetze der Logik. Sie ist von ausgiebigen Kommentaren und Glossen, die im Jahre 1730 von einem al-Qâdi genannten Autor verfaßt sind, begleitet.

Hafid et-Taftazani el Herewi, Die Perlenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen, die die wichtigsten Fragen von vierzehn Wissenschaften behandeln, begleitet von reichen Glossen und

Erklärungen des Mohammed Bedreddin abu Firas en-Naasani aus Haleb. Kairo 1322 = 1904. 321 S.

Hafid et-Taftazani 1500 † verfaßte eine Reihe wissenschaftlicher Abhandlungen, unter diesen einen Kommentar zur Logik seines Urgroßvaters Taftazani 1389 † (Brockelmann II 218—219 u. 215 Nr. 2 sub 1b). Die oben genannte Enzyklopädie ist dem Inhalte nach eine sehr reiche und vielseitige und von Erläuterungen eines modernen Autors begleitet. Sie bespricht besonders die Einteilung der Wissenschaften, die Rechtswissenschaft, Literatur und Philosophie. Taftazani verteidigt folgende Thesen: Die theoretische Philosophie ist vorzüglicher als die praktische (S. 10). Die Logik bildet einen Teil der Philosophie. Sie ist nicht reine Propädeutik (S. 16). Die Wissenschaften besitzen Objekte (in dieser Frage wird S. 23 Avicenna Metaph. I 1 u. 2 und Naturw. I 1 zitiert), erste Prinzipien und Probleme. Auf die Darlegungen über Koran und Tradition folgt die Theologie. Sie ist die Königin aller Wissenschaften, wie die Logik deren Dienerin ist. Die Wissenschaft gehört in die Kategorie der Relation, nicht in die der Qualitat. Gottesbeweise werden S. 141—143 in großer Zahl aufgestellt. Von S. 301 werden die philosophischen Disziplinen behandelt.

Qoschairi, Die Wissenschaft der Mystik, begleitet von Glossen des Fürsten des Islam Zakarija al Ansari. Kairo 1319 = 1901. 202 S. Herausgegeben von Ahmed Ali el-Melîhi.

Die Mystik bildet eine eigene Richtung der Philosophie, die bis auf unsere Tage im muslimischen Oriente sowohl in der Wissenschaft als auch im praktischen Leben und der Politik einen gewichtigen Faktor der Kultur darstellt. Die Schrift Qoschairis über die Mystik — geschrieben 1045 — bildet eines der grundlegenden Werke jener Richtung. Die beigefügten Glossen — geschrieben 1488 — gestatten uns einen Blick in die philosophischen Ansichten des ausgehenden fünfzehnten Jahrhunderts (vgl. Brockelmann I 432 und II 92, Carra de Vaux, Gazali, S. 183ff.). Geschichtliches Interesse dürfte das Werk besonders deshalb beanspruchen, weil es von S. 8—33 eine große Blütenlese von Aussprüchen älterer Mystiker

gibt und an diese S. 164 Erklärungen mystischer Termini besonders aus den Gebieten der Theologie und Ethik anschließt. Qoschairi starb 1074 in Nisabur.

Nur-ud-Din Abd-ur-Rahman Jami, Lawaih, a treatise on sufism, with facsimile of an old Ms. translat. by Whinfield and Mirza Muhammed Kazvini and preface on the Influence of greek philosophy upon Sufism, erschienen in: Oriental Translation Fund. New Series, vol. XVI. London, Royal Asiatic Society, 1906. 16 u. 71 S.

Gami (engl. transkr. Jami) 1492 † ist durch seine philosophisch-mystischen Kommentare nicht weniger als durch seine Gedichte bekannt (vgl. Brockelmann II 207, wo jedoch die Lawaih nicht aufgezählt sind). Der Übersetzer ist bereits bekannt durch seine Werke über den Mystizismus im Islam (Gulshan i Raz, Trübner 1880; Masnavi of Jalal ud-Din Rumi, zweite Aufl., Trübner 1898; Omar Khayyam, zweite Aufl., Trübner 1901.) Die Vorrede gibt einen kurzen und klaren Überblick über die Einflüsse der griechischen Philosophie auf den Sufismus, diesem folgt die Übersetzung der „Lichtblicke“ (Lawaih) in dreißig Nummern. Sie geben in angenehmem Stile die Weltanschauung der Mystiker, die ein neuplatonisches Gepräge trägt. Dies wird in dem Appendix II (Plotinus) des näheren dargestellt. Appendix I und III bringen Übersetzungen aus Werken Gazalis.

Taftazani, Kommentar der Schemsije Katibis. Kairo 1312 = 1894. 192 S.

Taftazani 1389 † gehört zweifelsohne zu den bedeutendsten Logikern des vierzehnten Jahrhunderts. Seine „Ausfeilung[5]) der Logik“ wurde sehr häufig kommentiert. Brockelmann zählt 26 Kommentare und vier glossatorische Bearbeitungen auf (II 215). Das vorliegende Werk (Brockelmann II 216 Nr. 9) enthält den Kommentar der „Logik of the Arabians“, wie Sprenger in seiner

[5]) Der arabische Ausdruck „tahdib“ bedeutet: eine Sache so, wie sie sein soll, darstellen und gestalten und alles Überflüssige aus ihr entfernen.

Ausgabe (Calcutta 1854, First Appendix to the dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musalmans) das Schulbuch der Logik für den Kulturkreis des Islam nennt (Brockelmann I 466). Der Text erschien vor kurzem in Kairo in besonderer Ausgabe. Nur die Anfänge der Abschnitte des Originaltextes sind in dem Kommentare kurz angedeutet. Die logischen Schriften der muslimischen Philosophen, von denen in den letzten Jahren eine große Anzahl gedruckt wurden, sind aus dem Grunde für die Geschichte der Philosophie nicht gering zu werten, weil sie in ihrer Einleitung in rhetorischer Form das ganze Weltbild des Philosophen und vielfach auch seine Theorie der Wissenschaften entwickeln. Zudem sind in die logischen Diskussionen selbst eine große Anzahl allgemein-philosophischer Ideen eingeflochten. Dasselbe gilt auch von theologischen Abhandlungen. Wenn diese nicht ausschließlich Pastoraltheologie enthalten, sondern spekulativer Natur sind, müssen sie als philosophische Abhandlungen gelten. So diskutiert ibn Taimija in seinem Korankommentare, der die Sure der Erlösung erklärt (gedr. Kairo 1323 = 1905), über die Ewigkeit, die Natur Gottes, das Atom, die Gottesbeweise, die Trinität der Christen, die Ewigkeit der Welt, die rationalistische Auffassung des Kausalitätsgesetzes, die besagt: ex uno non causatur nisi unum, die Ursachen der Bewegungen der Himmelssphären, die Unkörperlichkeit und die Eigenschaften Gottes, die substantielle Veränderlichkeit der Körper, die Substanz, die Räumlichkeit des Körpers, die erste Materie (arab. hajûla = ὕλη), die Ideenlehre Platos, den Begriff des körperlichen Volumens nach der Lehre der Mutakallimun, die Beziehung der Seele zum Körper. S. 60 wird die Metaphysik Avicennas einer Kritik unterzogen. Diese Beispiele zeigen, daß die Geschichte der Philosophie sich veranlaßt sehen muß, das große Gebiet der muslimischen Logik nicht kurz abzufertigen und auch das überaus fleißig bebaute Feld der koranischen Theologie nicht aus dem Auge zu lassen.

Razi, Die Ansichten der älteren und jüngeren Schule der Gelehrten, Philosophen und Mutakallimûn. Arab. Text. Kairo 1323 = 1905. 4°. 183 S.

Am Rande: Die Lehren über die Prinzipien der Religion. Unter dem Texte: Erläuterung der „Ansichten“ von Tûsi. 183 S. 4°. Vgl. Brockelmann I 506, V Nr. 22, I 507 Nr. 9, I 510 Nr. 21.

Als Geschichte der wichtigsten philosophischen Streitfragen im Islam ist dieses Werk das Gegenstück zu Schahrastânis und Zâhiris Geschichte der Sekten und theologischen Streitfragen. Es behandelt Metaphysik, Kosmologie, Physik, Psychologie und Theologie in vier Büchern: 1. über die Prämissen; 2. über die Einteilung der Objekte der Wissenschaften; 3. Theologie: Wesen, Eigenschaften, Tätigkeiten und Namen Gottes; 4. Die Offenbarung, und stellt in allen diesen Materien die Ansichten der „Philosophen“, d. h. der Denker griechischer Richtung, den Lehren der arabischen Gelehrten und der orthodoxen Theologen gegenüber. Nicht nur für die Geschichte der Philosophie des XIII. Jahrhunderts — Râzi 1209 †, Tûsi 1273 † —, sondern auch die der älteren Zeit enthält diese Schrift außerordentlich reiche Aufschlüsse, die den Verfasser dieses Berichtes bestimmten, eine Übersetzung derselben zu beginnen.

Einiges wenige möge über den reichen Inhalt genügen: Das durch seinen Wesensbegriff Notwendige ist nicht zugleich durch einen anderen notwendig. Es ist nicht zusammengesetzt; sein Dasein kommt zu seinem Wesen nicht von außen hinzu. Die Prädikation der Notwendigkeit von dem durch sich Notwendigen und dem durch einen anderen Notwendigen ist eine analoge, keine univoce. Das Ens possibile existiert nur durch eine von ihm getrennte Ursache und wird auch nur durch eine solche vernichtet; es ist indifferent für das Sein und Nichtsein. Eine Notwendigkeit, die durch die Ursache verliehene, haftet seinem Werden an und geht ihm auch voraus. Der formelle Grund, weshalb es einer Ursache zum Dasein bedarf, ist nicht sein Werden, sondern der ihm anhaftende Charakter der Möglichkeit. Es bedarf, solange es existiert, ununterbrochen einer erhaltenden Ursache. Conservatio rerum est creatio continuata. Das Ewige kann keine Wirkursache haben — ein Widerspruch gegen die Philosophen griechischer Richtung, die die Ewigkeit der Schöpfung lehren. Ewigkeit und Zeitlichkeit sind keine Akzidenzien; denn in diesem Falle müßte sich betreffs derselben wiederum die Frage stellen, ob sie ewig oder zeitlich seien, was einen

Regressus in infinitum zur Folge hätte. Das Kalte ist nicht die Privation des Heißen. Das Entstehen bewegt sich zwischen konträren Gegensätzen. Das Leben findet statt, wenn die Elemente, die den Körper zusammensetzen, sich im ausgeglichenen Zustande befinden. Es ist die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung und der Bewegung. Das Wissen ist eine Relation. Zwei konträre Gegenstände können nicht zu gleicher Zeit gewußt sein. Das Gewußte erhält durch unseren Geist den Charakter des Denknotwendigen. Die Potenz ist nur gleichzeitig mit dem Akte. Sie erstreckt sich auf zwei Contraria. Der freie Willensentschluß geht zurück auf einen absolut notwendigen Willen. Die Akzidenzien bestehen nicht in einem anderen Akzidens. Vermittelst dieser philosophischen Begriffswelt werden sodann die sublunarischen und die himmlischen Körper besprochen. Durch seine durchaus selbständige Auffassung der Probleme zeigt sich Râzî den älteren Philosophen ebenbürtig.

M. A. F. Mehren, Traités Mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sînâ ou d'Avicenne. Texte arabe publié d'après les manuscrits du Brit. Muséum, de Leyde et de la Bibliothèque Bodleyenne avec l'explication en français.

Ier fascicule. L'Allégorie mystique Hay ben Yaqzân. Brill, Leyde 1889, 24 u. 22 S. Vergl. Brockelmann I 455 Nr. 26. Dem Texte sind Auszüge aus dem Kommentare des Husain bn Tâhir bn Zaila al-Isfahânî beigefügt. Diese Schrift Avicennas diente Ibn Tofail als Vorlage zu seinem gleichnamigen Roman.

IIème fascicule. Les trois dernières sections de l'ouvrage al-Ishârât wa-t-Tanbîhât — indications et annotations — sur la doctrine çoufique. Texte arabe avec l'explication en français et le traité mystique at-Tair, l'oiseau-Leyde, 1891. Die erste dieser beiden Abhandlungen bildet die drei letzten Kapitel des Werkes, das J. Forget 1892 in Leyden unter dem Titel: Ibn Sînâ. Le livre des théorèmes et des avertissements.[6]) Es enthält Thesen und ihre Erklärungen aus den Gebieten der Logik und Metaphysik. Die zweite Abhandlung

[6]) Die französische Übersetzung, die in dem Titel angekündigt wurde, ist bisher nicht erschienen.

ist die Fabel von dem gefangenen Vogel. der die im Körper eingeschlossene Seele darstellt. Sie ist erklärt nach dem persischen Kommentare des Sàwagì 1145 †. 32 u. 48 S.

IIIème fascicule. Traité sur l'amour. s. Brockelmann I 456 Nr. 39. Traité sur la nature de la prière. Ibid. Nr. 13. Missive sur l'influence produite par la fréquentation des lieux saints et les prières qu'on y fait. Traité sur la délivrance de la crainté de la mort. Ibid. Nr. 63. Leyde 1894, 34 u. 57 S.

Die erste Abhandlung bewegt sich in plotinischen Ideen und beschreibt die Liebe, die die ganze Schöpfung durchdringt. Das Gebet besteht darin, daß der Mensch sich mit den Substanzen der himmlischen Welt verähnlicht. Die dritte Abhandlung handelt von dem Besuche der Gräber und ist wohl identisch mit Brockelmann I 454 Nr. 15.

IVème fascicule. Traité sur le destin. Leyde 1899, 12 und 25 S. Vergl. ibid. Nr. 45. Es ist das Problem der menschlichen Freiheit, der Vorherbestimmung Gottes und der Verantwortlichkeit, welches hier in muslimisch-orthodoxer Weise von Avicenna behandelt wird. Mehren hat in den Jahren 1885 und 1886 im „Muséon" die gleichen Themata behandelt, deren Originaltexte er in diesen vier Heften in mustergültiger Weise herausgegeben und erklärt hat. Ihr Inhalt zeigt, wie einem spekulativ veranlagten Geiste die Religion sich in keiner Weise in Prämissen und Konklusionen auflöst, sondern inneres Erlebnis ist. Ein fünftes Heft unter dem Titel „Réfutation des astrologues" war als Fortsetzung des vierten Heftes geplant, ist leider aber nicht erschienen.

Wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes für die Gedankenwelt der arabischen Philosophen und der Gründlichkeit der Behandlung der Frage sei hingewiesen auf die Monographie von Dr. Otto Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung, quellenmäßig untersucht. Hinrichs, Leipzig 1898.

P. Aurelio Palmieri. Die Polemik des Islam. Aus dem Italienischen übersetzt von Prof. Valentin Holzer. Salzburg 1902. 137 S.

Das Buch bespricht die christlichen Schriften gegen, und die muslimischen für den Islam. Interessant ist das Kapitel über die

Polemik des Islam in Konstantinopel — Zedki Bey! — und in Rußland — Bazazito! —. Nach letzterem, einem russischen Imâm, ist der Islam ein Prinzip des Fortschrittes und ist berufen, die europäische Kultur, ihre Wissenschaft und Philosophie in sich aufzunehmen und als ein gleichwertiger Faktor mitzuarbeiten an dem Fortschritt der Zivilisation. Die gleichen Ideen, an denen der Historiker der Philosophie nicht ohne sie zu beachten vorübergehen darf, vertritt auch die Revue de l'Islam.

Dr. Giuseppe Gabrieli, Un capitolo di Teodicea Musulmana ovvero gli Attributi divini secondo la Umm al barâhîn di as-Sanûsi. Trani 1901. 58 S.

As-Sanûsî — Brockelmann II 250 — 1490 oder 1486 † ist durch seine „große und kleine Glaubenslehre" im ganzen muslimischen Oriente bekannt. Das vorliegende Werk, das als ein einleitendes Studium über die Beziehungen des aristotelischen Organons zur arabischen Logik geplant ist, enthält die Übersetzung eines kleinen Teiles des zweiten Buches, nämlich die Attributenlehre. Die ersten Eigenschaften bezeichnen eine Seinsweise — bis S. 24 —, die folgenden eine Relation oder einen Anthropomorphismus. Diese kleine Abhandlung ist nahezu ausreichend, um die metaphysischen Ansichten Sanûsîs erkennen zu lassen.

Die seit 1671 durch E. Pococke bekannte Robinsonade des „philosophus autodidactus" erhielt fünf neue Bearbeitungen:

1. Francisco Pons, Tradduccion de la novela de Abentofail El Filòsofo Autodidacto precedida de un pròlogo de Menéndez y Peleyo. Zaragoza 1900. LVI und 250 S.

Die Einleitung bespricht in sehr lesenswerter Weise den Autor und sein Werk. Der Übersetzung desselben folgt ein Apendice in zwei Teilen über das gleichnamige Buch Avicennas. Cfr. Brockelmann I 455 Nr. 26 und 460 sub 11 Nr. 2 und Mehren, Traités mystiques d'Avicenne. Brill, Leyde 1889.

2. The improvement of human reason, exhibited in the life of Hayy ibn Yakzan. Written in arabic above 600 years ago by Abû Ja'afar Ibn Tufayl in which is demonstrated by

what methods one may, by the mere light of nature, attein the knowledge of things natural and supernatural. London 1708. Reprinted, with slight changes, by Edward A. van Dyck, for the use of his Pupils at Cairo, Egypt, 1905. 84 S.

3. Ibn Tofail, Haij ibn Jaqzan. Über die Geheimnisse der Philosophie des Ostens. Er verfaßte sie als Auszug aus den Worten des Altmeisters Abu Ali ibn Sînâ. Kairo 1322=1904. Die Drucklegung wurde beendigt März 1905, wie das Ende des Heftchens besagt. 100 S.

4. L. Gauthier, Ibn Tofail, Hayy ben Yaqdhan, roman philosophique. Texte arabe et traduction française. Alger 1900.

5. Ibn Tufail, Das Erwachen der Seele. Nach dem Arabischen mit einer Einleitung von Dr. P. Brönnle. Aus dem Englischen übersetzt von A. M. Heink, erschienen in: Die Weisheit des Ostens. Rostock, Volkmann. 1907 V. 114 S.

J. Hirschberg, Geschichte der Augenheilkunde. Zweites Buch: Geschichte der Augenheilkunde bei den Arabern. Engelmann. Leipzig 1905. 243 S. In: Graefe-Saemisch, Handbuch der gesamten Augenheilkunde. Lieferung 97—99.

Die Berechtigung, dieses Werk hier zu erwähnen, gibt nicht nur der Umstand, daß die Naturwissenschaften zum Verständnisse der arabischen Philosophie eine Voraussetzung bilden, sondern auch der, daß sie als Ganzes ein Teil der Philosophie sind. Zudem haben die bekanntesten Philosophen, Avicenna, Averroes und ibn al-Haitham, sich auf dem genannten Gebiete der Medizin betätigt. Ferner denken die Naturwissenschaftler vielfach in den Begriffen, die durch die Philosophen geprägt sind. Die vorliegende Geschichte ist das Resultat eines eingehenden Studiums der Quellen. „Aber diese lagen nicht gedruckt vor, sondern bestanden in Handschriften, arabischen, auch persischen und hebräischen, welche noch unveröffentlicht im Staube der Bibliotheken ruhten und erst ermittelt und gesammelt werden mußten, aus Kairo und Konstantinopel, aus Florenz und Parma, aus Paris und dem Escorial, aus Leyden und Oxford, aus München, Tübingen, Gotha, Dresden und Berlin.

Einige von den auswärtigen konnten nicht nach Berlin gesendet, andere mußten abgeschrieben oder photographiert, alle ins Deutsche übersetzt werden." Der Philosoph bedauert nur, daß eine gleich intensive und organisierte Arbeit bisher in der Geschichte der arabischen Philosophie noch nicht geleistet werden konnte.

Ebensosehr wie die heutige europäische Kultur der arabischen vorausgeeilt ist, stand sie ihr im Mittelalter nach. So wurde es von den lateinischen Philosophen selbst empfunden. Dies beweist wiederum die Geschichte der Augenheilkunde, und diese ist ein Gradmesser für den Stand der naturwissenschaftlichen Studien überhaupt. „Daß übrigens das europäische Mittelalter auch auf dem Gebiet der Augenheilkunde keine anderen Lehrmeister hatte als die Araber, soll hier nur angedeutet, nicht weiter ausgeführt werden". Die arabische Philosophie beansprucht insofern ein höheres Interesse als die christliche Scholastik, als erstere in näherer Fühlung stand mit den positiven Wissenschaften und die höchste Zusammenfassung derselben sein sollte, während die Scholastik unter der Vorherrschaft der Theologie mehr auf das Metaphysische und Unmaterielle gerichtet war und den Kontakt mit den Naturwissenschaften nach Albertus Magnus bald wieder verlor.

Unter den Augenärzten figurieren auch die Philosophen Averroes, Avicenna, dessen Kanon der Heilkunde von Hirschberg als „fast ohne Gleichen in der Weltliteratur" bezeichnet wird, und ibn al-Haitham. Zu S. 167 könnte man hinzufügen, daß auch Fârâbî das Sehen nicht als ein Ausstrahlen vom Auge, sondern als ein Aufnehmen eines von äußeren Objekten kommenden Bildes erklärt.[7]) Mögen gleich gründliche Werke wie das vorliegende in nicht zu fernliegender Zeit auch über die Geschichte der Astronomie, Mathemathik, Musik usw. bei den Arabern geschrieben werden. Die Medizin der Araber wurde von Leclerc (Paris 1876) und die Alchemie von Berthelot (Paris 1893), wenn auch nicht in endgültiger Weise, behandelt.

---

[7]) Ringsteine Nr. 34 und Ismâ'îl el-Hoseinî in: Das Buch der Ringsteine Fârâbîs, Münster 1906. 67 und 216 S.

Rubens Duval, Anciennes littératures chrétiennes II. La littérature syriaque. Deuxième édition. Lecoffre, Paris 1900. In: Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique.

Mit gründlicher Kenntnis der Quellen und aller an diese sich anschließenden geschichtlichen Fragen wird neben der Geschichte der Literatur von S. 240 an auch die der Philosophie und der übrigen Wissenschaften geschildert. In der früheren Zeit waren die Araber von den Syrern, in der späteren die Syrer von den Arabern abhängig. Daß die altorientalische Weltanschauung für die syrische Philosophie noch lebendig war, zeigt die Lehre des Bardesanes, gestorben gegen 206: daß die Luna, die Mutter des Lebens, ihr Licht monatlich ausstrahlt und in den Sol, den Vater des Lebens, wieder eintritt. Der Mond empfängt dann von der Sonne den Geist der conservatio rerum in esse, den er (im Kreislaufe des neuen Monates) über das Weltall ausbreitet. Die astrologischen Vorstellungen der Araber sind ebensowenig ohne die altbabylonische Weltanschauung zu verstehen. Ihre Kenntnis gehört zu den Vorbedingungen für das Verständnis der Lehre der Philosophen über die Planeten und die Sphären; s. Avicenna, Neun Abhandlungen. Konstantinopel 1298 = 1881, S. 27—40 „Über die himmlischen Körper". Faßt man aber die Geschichte der Philosophie in einem weiteren Sinne als Geschichte der Weltauffassungen, dann gehört die altorientalische Lehre über das Weltall als Teil mit in die große Entwicklungslinie, von der die eigentliche Philosophie nur den letzten Ausläufer bildet. Die Beziehungen zwischen der arabischen und syrischen Literatur verdienen die größte Beachtung. Manche Thesen der muslimischen Theologie haben ihr Vorspiel in der nestorianischen und monophysitischen gehabt, so z. B. die Diskussionen über den Ratschluß Gottes, die Schicksalsbestimmung und Freiheit. Die arabische Form der griechischen Termini geht fast durchweg auf syrische Vorbilder zurück.

Duncan B. Macdonald, Developement of Muslim Theology, Jurisprudence ad Constitutional Theory. New York 1903. (Series of Hand-Books in Semitics, vol. IX.) 386 S.

Der gewandten Feder Macdonalds verdanken wir bereits mehrere

wertvolle Beiträge zur Geschichte der arabischen Philosophie: The life of al-Ghazzali. Journal of the American Oriental Society, vol. XX, S. 71—132. Ferner: Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing. Being a translation of a book of the Ihya of al-Ghazzali. Übersetzung eines Abschnittes aus „der Belebung der Religionswissenschaften“ — Journal of the Royal Asiatic Society, 1901 April und Oktober, und 1902, Januar. Sodann A selection from the Prolegomena of Ibn Khaldûn with notes and english-german glossary; Leiden 1905 — in: Semitic Study Series, edited by Gottheil and Jastrow.

Die 63 ersten Seiten des oben genannten Buches zeichnen in kurzen und deutlichen Zügen die Entwicklung und das Spiel der islamischen Reiche bis auf unsere Tage, mit Ausblicken auf den nächsten, drohenden Religionskrieg, den der Islam gegen die in seine Gebiete eindringenden europäischen Völker führen wird. Die Anzeichen dieses Sturmes sind deutlich vorhanden in dem Orden des Sanûsi, der eine protestantisch-reformatorische Bewegung innerhalb des Islam genannt werden kann. Sie enthält alle Bedingungen, die den Islam für die Aufnahme der modernen Kultur geeignet machen.

Ein Vorspiel und eine Parallelerscheinung der theologischen Entwicklung ist die Ausbildung des muslimischen Rechtes, die in Part II zur Darstellung gelangt. An diese schließt sich eine ausführliche Geschichte der spekulativen Theologie im Islam, die mit den frühesten Zeiten beginnt und mit der zeitgenössischen Bewegung endet. In richtiger Weise werden politische Tendenzen als Veranlassungen für das Entstehen theologischer Strömungen hervorgehoben. Eingehend werden die Mutaziliten, die Getreuen von Basra, die Mystiker Kindi und Farabi, die Ascharitén und Zahiriten, vor allem Gazali und sein Einfluß geschildert. Das Werk zeigt, wie die philosophische Entwicklung nicht von der theologischen isoliert werden kann. Die Abnahme der Philosophie wird vielfach in etwas zu grellen Farben geschildert. Ibn Arabi, Abd er-Razzâq und Scha'râni zeigen, wie wenig die spekulativen Interessen ausgestorben waren. Die Appendices bringen dankenswerte Übersetzungen aus den Originalquellen.

Samuel M. Zwemer, The moslem doctrin of God. Edinburgh and London 1905. 120 S.

Die Gotteslehre des Koran stellt die Summe von Ideen dar, von denen die Philosophen bei ihren Spekulationen ausgingen. Aus ihr ist daher ein großer Teil des Verständnisses für die auftretenden Diskussionen über Gottes Wesen und Eigenschaften zu gewinnen. Die Lehre von der allesdurchdringenden Macht Gottes ist in diesem Sinne die Veranlassung für die Leugnung der natürlichen Kausalität seitens der Mutakallimûn gewesen. Die Darstellung ist leider von dem apologetischen Gedanken getragen, die muslimische Gotteslehre als unvollkommener darzustellen als die christliche. Dadurch werden manche Ideen nicht genügend in den Vordergrund gerückt. Die Haupteigenschaft des muslimischen Gottes ist neben seiner Einheit die Allbarmherzigkeit, und diese ist doch wohl inhaltlich identisch mit der der Liebe.[*])

G. van Vloten, Liber Mafâtih al-Olûm explicans vocabula technica scientiarum tam arabum quam peregrinorum auctore Abû Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn Jûsuf al-Kâtib al-Khowarezmi. Lugduni Batavorum 1895.

Zu den bereits vorhandenen Arbeiten auf dem Gebiete der termini technici — Dr. Aloys Sprenger, A dictionary of the technical terms used in the sciences of musulmans, in: Bibliotheca indica: a collection of oriental works published by the asiatic society of Bengal, mit: first appendix containing the logic of the Arabians in the original arabic. with an english translation, d. h. die Schemsije des Kâtibi, und: Definitiones viri meritissimi Sejjid Scherif Dschordsegâni. Accedunt definitiones theosophi Mohammed vulgo ibn Arabi dicti edidit G. Flügel — tritt diese in dankenswerter Weise zur Seite. Sie behandelt in zwei Abhandlungen fünfzehn Wissenschaften. Der erste Teil der zweiten Abhandlung enthält die Einteilung der Philosophie, die Metaphysik und einen Über-

[*]) Cod. Indian Office 477 fol. 179 v. beginnt die Metaphysik Avicennas mit den Worten: „In deinem Namen, du Erbarmungsreicher und Milder! Auf dich setze ich meine Zuversicht, du selbstloser Spender alles Guten.“ Dies nur ein Beispiel aus unzähligen für die Lehre von der Liebe Gottes im Islam.

blick über das Weltall, dem sich eine Erklärung der selteneren philosophischen Ausdrücke anschließt. Es werden im ganzen ungefähr 1400 Termini besprochen aus Philosophie, Logik, Medizin, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik, Mechanik, Chemie, Rechtswissenschaft, orthodoxer Theologie, Grammatik, Schreibkunst, Poesie und Geschichte. S. Brockelmann I 244.

Ibn el-Arabi, Das „Festgefügte" mit türkischer Übersetzung und Erklärung von Mustafa Scherîf. Konstantinopel 1315 = 1897. 116 S. 8°. Cfr. lib. cit. I 444 Nr. 40.

Es enthält eine Darlegung der wesentlichsten Pflichten der Mystiker, hat also den Wert einer philosophischen Ethik. Die Lehre der Mystiker ist enthalten in den „Ringsteinen der Weisheit" von demselben Verfasser, die mit dem Kommentar des Qâsânî — s. lib. cit. I 442 Nr. 12 c. — 1309 = 1892 in Kairo lithographiert wurden — gr. 8° 458 S. — Carra de Vaux gab in seinem „Gazali" S. 259 ff. eine Analyse dieser Schrift, die darauf hinweist, wie sehr die mystische Richtung als Philosophenschule zu bewerten ist.

Abdallah bn Hosein, Geschichte der Philosophie der Griechen. Übersetzung aus dem Französischen. Erste Auflage, Kairo 1252 = 1836; zweite Konstantinopel 1302 = 1885. 8°. 160 S.

In der Einleitung wird ausgeführt: Als der Wezir Ägyptens seine Sorge der Aufgabe zuwandte, die Reiche des Islam neu zu beleben und sie aus dem Banne der Unwissenheit in den Machtbereich der Wissenschaft zu führen, und aus diesem Grunde eine Anzahl berühmt gewordener Männer in das Land der Franken sandte . . . . da entschloß ich mich, die Gunst des Khediven mir zu erwerben . . . . indem ich ein französisches Werk über die Philosophie der Griechen ins Arabische übersetzte. Der Titel des französischen Originals ist nicht angegeben. Die Darstellung bespricht die Philosophen von Thales bis Epikur und Zenon.

Martin Winter, Über Avicennas Opus egregium de anima — Liber sextus naturalium —. Grundlegender Teil. Wissenschaft-

licher Teil. Wissenschaftliche Beilage zu dem Jahresbericht des K. Theresien-Gymnasiums für das Schuljahr 1902/03. München 1903. 53 S.

Der Verfasser hat sich der großen Mühe unterzogen, auf Grund der lateinischen Übersetzung eine Inhaltsangabe der Psychologie Avicennas nach dem Buche „der Genesung der Seele“ zu geben. Er bespricht mit großer Sachkenntnis die lateinischen Übersetzungen und Drucke, die Stellung der Psychologie im Systeme, das System der Seelenkräfte, die äußere Sinneswahrnehmung und besonders die Gesichtswahrnehmung. Ad S. 15: Das im Lateinischen mit sufficientia betitelte Buch ist im Originale benannt: Über die Ursachen und die ersten Prinzipien der Naturdinge. Die Verlesung des flüchtig geschriebenen almaqâla d. h. die Abhandlung als kifâja = sufficientia wird wohl die Veranlassung des lateinischen Titels gewesen sein. Lm und k, q und f sind vielfach zum Verwechseln ähnlich. S. 18—19: Tätigkeiten, die unius modi heißen, sind solche, die immer gleichförmig verlaufen wie die Wirkungen der unbeseelten Natur. S. 21 ad 1: Die materialistische Ansicht, die die Seele als eine Proportion der Elemente bezeichnet, ist wohl eine stoische, und jene andere, die pantheistisch klingt, eine buddhistische. Ad S. 30: Die imaginatio liegt im zweiten Teile der vorderen Gehirnhöhlung. S. 36: Intellectus accommodatus ist identisch mit intellectus acquisitus. Die ausgezeichnete Arbeit wird sicherlich das Interesse für den großen persischen Philosophen, den „Altmeister“ der arabischen Philosophie, neu beleben.

Gazali, Der Beginn der richtigen Leitung[9]) (Sammelband). Kairo 1306 = 1889.

Der erste Teil bespricht die Kultushandlungen, durch die der Mensch sich Gott gegenüber unterwürfig und gehorsam zeigt und die das ganze Leben des Muslim betreffen; der zweite die Vermeidung der Sünde, wodurch der geistige Umgang mit Gott erreicht wird.

---

[9]) Brockelmann, I 422 Nr. 26. Dazu ist 1309 = 1892 bereits in zweiter Auflage der Kommentar eines in Mekka lebenden Zeitgenossen, en-Nawawî al-Gâwî unter dem Titel: „Die Stufenleiter der Frömmigkeit“ erschienen. 96 S. 4°.

Edward Abbott van Dyck, Avicenas (!) Offering to the Prince, a Compendium on the Soul by Abu Aly al Husayn ibn Abdallah ibn Sina, translated from the arabic original. Gedruckt Verona 1906.

Die weiteren Zusätze des Titels geben die Quellen und den Zweck an: with grateful Acknowledgement of the substantial Help obtained from Dr. S. Landauers concise german translation (Z. d. D. M. G. Bd. 29 S. 335) and from James Middleton Mac Donalds literal english translation printed for the use of pupils and students of governements Schools in Cairo, Egypt., 1884 veröffentlichte Halil Serkis in Bairût einen Neudruck des Landauerschen Textes, auf Grund dessen J. Middleton in demselben Jahre eine englische Übersetzung anfertigte, die ebenfalls in Bairût erschien. Da diese vergriffen ist, wurde die vorliegende „in the service of Young Egypt", d. h. für die einheimischen Schüler der Rechtsschule des Khediven in Kairo, hergestellt (vgl. Brockelmann I 455 Anm. 3 und Nr. 36). Der Übersetzer gibt zu, den Gedankengang Avicennas vielfach nicht verstanden zu haben. Doch dies sei zu entschuldigen; denn „the author himself declares, that psychology is one of the deepest and darkest of studies". Zuletzt möge die Frage aufgeworfen werden, ob es dem modernen Fortschritte entspricht, wenn dem jungen, aufstrebenden Ägypten als Handbuch der Psychologie von einem Europäer selbst ein Erstlingswerk Avicennas vorgelegt wird, ohne daß auch nur mit einem Worte europäischer Wissenschaft Erwähnung geschieht.

Abulfarag ibn Hindu, Die Weisheitssprüche der Griechen, herausgegeben von Mustafa el-Qabbani aus Damaskus. Kairo 1317 = 1900. 137 S. Arab. Text.

Ibn Hindu 1029 † war bisher nur durch seine Einleitung in die Medizin (vgl. Brockelmann I 240 Nr. 28) bekannt. Von einer Schrift über griechische Weisheit hatte man von ihm keine Kunde. Diese Veröffentlichung Mustafas bedeutet also einen ebenso unerwarteten wie wichtigen Beitrag zu unserer Kenntnis von den Vorstellungen, die sich die muslimischen Philosophen von der griechi-

schen Kultur und Wissenschaft machten. Zu der sehr wünschenswerten Übersetzung müßten sich ein Gräzist und ein Arabist verbinden. Es werden Aussprüche angeführt von ungefähr fünfzig griechischen Weisen. Unter diesen finden sich neben den bekannten Philosophen auch Basilius, der König, Demosthenes, Philemon „der König", Homer, Solon, Panodoros, Bias, Asḫulis (Äschylos), Arsiganos (?), der Gegner des Sokrates in der Diskussion, Dikumis (?), Numos (?), Phudas, der Gesellschafter Alexanders, Anacharsis, der Sizilier, Aksid (?), Anidoros (?), Sijaḷidas, der Schweiger (?), Thares (= Thales), Hadaphron (?), Badarios (= Babrios), Satihos (?), Satnatunikos (?), Anakratos (?) (= Anaxarchos), Afarsibos (?), Furifos, der Gesellschafter Alexanders (?).

Tabarsi 1153 †, Streitfragen. Lithogr. 1302 = 1885. Arab. Text; o. O. 258 S.

Dieses Werk enthält eine Verteidigung der schiitischen Lehren von den Imamen und beweist die Rechtmäßigkeit der einzelnen mit theologischen Argumenten (vgl. Brockelmann I 405 Nr. 3). Es zitiert eine überaus große Anzahl von Theologen und Philosophen. Eine Übersetzung dieses Buches würde auf die Entwicklung der politischen Bestrebungen, der Theologie und Philosophie des Islam im XI. und XII. Jahrhundert sicherlich großes Licht verbreiten.

Avicenna, Oeconomica. Maschriq 1906, Nr. 21, 22 u. 23.

Die in Bairut erscheinende Zeitschrift al-Maschriq veröffentlichte im November und Dezember des Jahres 1906 auf Grund einer Leidener Handschrift eine noch unedierte Abhandlung Avicennas, die den Titel trägt: „Die Leitung (des Hauswesens)". Sie behandelt die individuelle Ethik und das Verhältnis des Mannes zu seinem Weibe, seinem Hauswesen, seinen Kindern und Dienern.

Horten, M., Das Buch der Genesung der Seele, eine philosophische Enzyklopädie Avicennas, II. Serie, die Philosophie, III. Gruppe und XIII. Teil: Die Methaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik, übersetzt

und erläutert. Rudolf Haupt, Leipzig u. New York 1907. 2. u. 3. Lieferung von S. 129—384.

Avicenna behandelt in diesem Teile seines Werkes das Verhältnis der Wesensform zur Materie als letztes Kapitel der zweiten Abhandlung, sodann die neun Kategorien, indem er zunächst die Reihenfolge der Probleme darlegt, die Diskussion über das Eine, das dem Seienden an Umfang gleichsteht, durchführt, ferner den Begriff der Vielheit, der Zahl, der Dimensionen, der Ausdehnung, der Zeit, des Raumes und der Prinzipien der Zahl definiert. Die Art der Opposition zwischen dem Einen und Vielen wird festgestellt, die Natur der Qualitäten besprochen, die Wissenschaft als Qualität erwiesen, und die mathemathischen Gegenstände: Kreis, Kreisausschnitt, Zylinder, Kugel und Kegel als real nachgewiesen. Das letzte Kapitel dieser Abhandlung handelt über die Relation. Auf die Besprechung der „Arten“ des Seins, d. h. der Kategorien folgt die der „Proprietäten“ des Seins d. h. der Begriffe des Früher und Später, der Potenz und des Aktes, des Vermögens und Unvermögens, des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Ganzen und der Summe. Die fünfte Abhandlung hat zum Objekte den ordo logicus und ordo ontologicus d. h. das Verhältnis des Universellen und Individuellen. Avicenna entwickelt hier seine 'gemässigt realistische Lehre über die Universalien, den Unterschied zwischen Genus und Materie, das Verhältnis zwischen Genus, Differenz, Art und Individuum, die Definition und den definierten Gegenstand, Wesensform und Wesenheit usw. Die sechste Abhandlung bildet in der Untersuchung über die Ursachen und Wirkungen den Höhepunkt der Metaphysik und zugleich den Übergang zur Lehre über die erste Ursache, die Gottheit. Avicenna nennt S. 370 fünf Ursachen an Stelle der üblichen vier indem er das Element von der causa materialis unterscheidet. Im folgenden werden die Ursachen einzeln besprochen. Vielfache Zitate aus Thomas von Aquin und Aristoteles begleiten den Text.

Aus der türkischen Literatur seien noch folgende Werke aufgezählt, die ein philosophisches Interesse beanspruchen können:

1. Abu Abdallah Abu Haschim Mehemed ibn Zafer, Sūlwan-i muta', Ein Fürstenspiegel, übersetzt aus dem Arabischen. Konstantinopel 1285 = 1868. 8°. Kart. 3 u. 276 S. Vgl. Brockelmann I 351.

2. Asym, Nedschib, Abhandlung über Licht und Wärme. Konstantinopel 1304 = 1887. Kl. 8°. 72 S.

3. Doq, Izmirli, Abhandlung über die Sitten. Konstantinopel 1289 = 1872. 8°. 50 S.

4. Dschewdet, Ethische Vorschriften für Kinder. Konstantinopel 1286 = 1869. 8°. 36 S.

5. Ebdūnnedschib, Abdurrahman ibn Abdullah, Die Kunst des Regierens. Konstantinopel 1286 = 1869. 4 u. 152 S.

6. Haqqi, Ibrahim, Enzyklopädie. Bulaq 1280 = 1863. 23 u. 563 S.

7. Ibn Arabi, Kompendium der Ethik, ins Türkische übersetzt von Ahmed Muhtar. Konstantinopel 1314 = 1896. 16 u. 122 S.

8. Ibn Arabi, Die Entwicklungsstufen der Sufis, türkische Übersetzung. Konstantinopel 1303 = 1886. 2 u. 37 S. Vgl. Brockelmann I 441 Nr. 26.

9. Ibn Chaldun, Abi Zeid Abdurrahman, Prolegomena, übersetzt von Ahmed Dschewde und Subhi Bej. 4 Bde. Konstantinopel 1275—1278 = 1858—1861.

10. Qinaly zade. Ali. Ethik. Bulaq 1248 = 1842. 3 Tle., 236, 127 und 52 S. (das Werk wurde im 16. Jahrh. verfaßt).

11. Qodai, Ethik. Arab. und Türkisch. Konstantinopel 1309 = 1892. 68 S.

12. Zihni Mustafa, Wissenschaft und Islam. Ohne Ort. 1316 = 1898. 143 S.

13. Nasyroff. Ethik. Kasan 1898. 24 S. Tatarisch.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele. Eine philosophische Enzyklopädie. Übers. von M. Horten. Halle, Haupt.

Broicher, Ch., J. Ruskin und sein Werk. Jena, Diederichs.

Buddhas, Gotamo, Reden. Übers. von K. Neumann. München, Piper.

Ebstein, W., Schopenhauer, seine wirkl. u. vermeintl. Krankheiten. Stuttgart, Enke.

Heraklit. Also sprach Herakleitos. Heraklits Schrift: Über das All. Deutsch von M. Kohn. Hamburg, Verlag Eigen.

Horn, E., Max Stirners ethischer Egoismus. Berlin, Simion.

Horneffer, E., Nietzsches letzte Schriften. Jena, Diederichs.

Jacoby, G., Herders und Kants Ästhetik. Leipzig, Dürrsche Buchh.

Kant, I., Kritik der praktischen Vernunft. 5. Aufl. Herausgegeben von Vorländer. Leipzig, Dürrsche Buchh.

— — Kleinere Schriften zur Naturphilosophie. 2. Aufl. Herausg. v. O. Buek. Ibid.

Köster, A., Die Ethik Pascals. Tübingen, Mohr.

Leo, J., J. G. Sulzer und die Entstehung seiner allgemeinen Theorie der Schönen Künste. Berlin, Frensdorff.

Ofner, J., Schiller als Vorgänger des wissenschaftlichen Sozialismus. Leipzig, J. A. Barth.

Ortlepp, P., Sir Joshua Reynolds. Ein Beitrag zur Geschichte der Ästhetik des 18. Jahrh. in England. Straßburg, Heitz.

Platos Staat. Übersetzt von Schleiermacher. 3. Aufl. Leipzig, Dürrsche Buchh.

Schelling, Fr., Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Herausgegeben von O. Braun. Leipzig, Quelle & Meyer.

Sieper, E., Das Evangelium der Schönheit in der englischen Literatur des 19. Jahrhunderts. Dortmund, Ruhfus.

Simmel, G., Kant und Goethe. S.: Kultur in Wiss. I.

Spinoza, Descartes' Prinzipien der Philosophie, auf geometrische Weise begründet. Übersetzt und herausgegeben von A. Buchenau. Leipzig, Dürrsche Buchh.

— — Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Übersetzt und herausgegeben von Gebhardt. Ibid.

Ueberwegs, Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 3. Teil. Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Bearbeitet und herausgegeben von M. Heinze. Berlin, Mittler & Sohn.

Vorländer, K., Kant, Schiller, Goethe. Leipzig, Dürrsche Buchh.

Weiss, O., Zur Genesis der Schopenhauerschen Metaphysik. Leipzig, Thomas.

B. Französische Literatur.

Baruci, J., Leibniz et l'organisation religieuse de la terre. Paris, Alcan.

Blanc, E., La foi et la morale chrétienne. Paris, Lethielleux.

Comte de Montesqieu, Le système politique d'Auguste Comte. Paris, Librairie nationale.

Gazier, Pensées de Pascal (édition de Port-Royal). Paris, Lecène & Oudin.

Janvier, E., Conférences de Notre-Dame de Paris. Exposition de la morale catholique. Paris, Lethielleux.

Kuhn, B., Du doute moderne à la foi. Bruxelles, Schepens.

Luchaire, J., Essai sur l'évolution intellectuelle de l'Italie. Paris, Hachette.

Peques, R., Commentaire français littéral de la somme théologique de Saint Thomas d'Aquin. Toulouse, Ed. Privat.

Semeria, J., Dogme, hiérarchie et culte dans l'Eglise primitive. Paris, Lethielleux.

C. Englische Literatur.

Proceedings of the Aristotelian Society. Vol. VI. London, Williams and Norgate.

Williams, W., Newman, Pascal, Loisy and the catholic church. London, Griffiths.

D. Italienische Literatur.

Bonucci, A., La derogabilità del diritto naturale nella scolastica. Perugia.

Bruno Giordano, Opere italiane. Dialoghi metafisici. Bari, Laterza.

Cantoni, Kant Torino, Bocca.

Colozza, Le idee pedagogiche di Amiel. Napoli, Pierro.

Marchesini, La vita e il pensiero di R. Ardigò. Milano, Hoepli.

Monigliano, Giuseppe Mazzini e le idealità moderne. Milano, Desnohr.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. XXX. Jahrg., 4. Heft. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

Philosophische Wochenschrift. 5. Band, 9. Heft. Braun, Epiktets Moral nach seinem Handbüchlein.

— — 10. Heft. Dammüller, Görings Philosophie.

Kantstudien. XII. Band. 1. Heft. Ewald, Die Grenzen des Empirismus und des Rationalismus in Kants Kritik der reinen Vernunft. — Jaeps, Das Christusbild bei Kant. — Waterman, Kant's Critique of Judgement.

Philosophisches Jahrbuch. 19. Band, 4. Heft. Endres, Fredegisus und Candidus. Ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik. — Hebinger, Nikolaus Treverensis.

Revue Philosophique. 1907, No. 2. Robet, Un metaphysicien américain contemporain: J. Royce.

— — No. 3. Lalande, Le mouvement logique.

Revue Néo-Scolastique. 1907, No. 1. Cauwelaert, L'empirio-criticisme de Richard Avenarius. — Cevolani, Le mouvement néo-thomiste.

The Hibbert Journal. Vol. V, No. 1. Masson, Pierre Gassendi and the atoms. — Collier, Phases of religious reconstruction in Franche and Germany. — Seeger, The vital value in the Hindu God-idea.

The philosophical Review. 1906, No. 6. Rogers, Professor James' Theory of Knowledge.

The Monist. Vol. XVI, No. 3. Editor, Professor Mach's Philosophy. — Lovejoy The fundamental Concept of the Primitive Philosophie. — Mills, The Bible, the Persian Inscriptions and the Avesta.

Rivista Filosofica. Band XI, Heft 3. Valle, Le nuove forme dell' etica irrazionalista.

Rivista di Filosofia e Science. 1. Band, Heft 5—6. Ranzoli, Sulle origini del moderno idealismo.

— — 2. Band. Ardigò, I tre momenti critici nella storia della gnostica della Filosofia moderna.

Internacia Scienca Revuo. 1907, No. 37—38. Valienne, Evolucio de la religia ideo.

Eingegangene Bücher.

Bornhausen, K., Die Ethik Pascals (Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, Heft 2). Gießen 1907. Alfred Töpelmann.

Ebstein, W., Arthur Schopenhauer. Seine wirklichen und vermeintlichen Krankheiten. Stuttgart 1907. Ferdinand Enke.

Geffcken, J., Zwei griechische Apologeten. Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Görland, A., Der Gottesbegriff bei Leibniz. Ein Vorwort zu seinem System. (Philosophische Arbeiten I. Bd. 3. Heft.) Gießen 1907. Alfred Töpelmann.

Hansen, A., Haeckels „Welträtsel" und Herders Weltanschauung. Gießen 1907. Alfred Töpelmann.

Helm, R., Lucian und Menipp. Berlin 1906. B. G. Teubner.

Kleemann, A. v., Das Problem d. platon. Symposion. Wien 1906. Selbstverlag.

Krarup, H., Die Metaphysiologie Alfr. Lehmanns, kritisch erläutert. Berlin 1907. Hermann Walther.

Lagrésille, H., Monde psychique. Les ordres des idées et des âmes. Paris 1906. Librairie Fischbacher.

Männer der Wissenschaft. Heft 9: F. K. von Savigny von E. Müller. Heft 10: Karl Rosenkranz von R. Jonas. Heft 11: Richard Rothe von R. Ehlers. Leipzig 1906. Wilhelm Weicher.

Marchesini, G., La vita e il pensiero di Roberto Ardigò. Milano 1907. Ulrico Hoepli.

Modugno, G., Il concetto della vita nella Filosofia greca. Bitonto 1907. N. Garofalo.

Pfannkuche, A., Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden (Aus Natur und Geisteswelt. 141. Bdchn.). Leipzig 1906. B. G. Teubner.

Samuel, E., Die Realität des Psychischen bei Friedr. Ed. Beneke. Diss. Würzburg 1907.

Schelling, Friedr. v., Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Herausgegeben von O. Braun. Leipzig 1907. Quelle & Meyer.

Schulz, W., Altjonische Mystik. I. Hälfte. (Studien zur antiken Kultur. Heft 2/3.) Wien 1907. Akademischer Verlag.

Spinoza, Éthique. Traduction inédite du Comte H. de Boulainvilliers (1658—1722). Paris 1907. Librairie Armand Colin.

Ueberweg, F., Grundriß der Geschichte der Philosophie. III. Teil. 10. Aufl. Bearb. u. herausg. von M. Heinze. Berlin 1907. E. S. Mittler & Sohn.

Vossler, K., Die göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung. I. Band, I. Teil: Religiöse und philosophische Entwicklungsgeschichte. Heidelberg 1907. Carl Winter's Universitätsbuchhdlg.

Westenberger, J., Galeni qui fertur de qualitatibus incorporeis libellus. Diss. Marburg 1906. N. G. Elwert.

Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. Tübingen. J. C. B. Mohr.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XX. Band, 4. Heft.

XVI.

Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Ioniens.

Von **Max Wundt.**

Der Satz Hegels, daß jede Philosophie nur den Inhalt ihrer Zeit zusammenfaßt, daß in der Philosophie sich die Zeit über ihre eigene Natur zum klaren Bewußtsein kommt, er gilt für keines griechischen Philosophen Lehre vielleicht mit mehr Recht, als für die des Heraklit von Ephesus. Er gilt freilich auch da, wie gleich hinzugefügt werden muß, nur mit gewissen Einschränkungen. Die Zeit des Heraklit, die Kultur Ioniens um die Perserkriege, ist schon so differenziert, so reich an den mannigfaltigsten Kulturelementen, daß sie nimmermehr in der ganzen Summe ihrer Erscheinungen in die Philosophie des Heraklit übergegangen sein kann. Nur gewisse Seiten werden sein Denken befruchtet haben. Und andererseits hat sich wohl auch die Reflexion des Philosophen selber über so verschiedenartige Gebiete erstreckt, daß auch sie zu eng gefaßt werden würde, wollte man in den Gedankenrichtungen, die ihm das Leben seiner Zeit vermittelt hat, den gesamten Inhalt seiner Philosophie sehen. Hier aber sollen nur diese Zusammenhänge verfolgt werden, und es gilt daher, nach beiden Seiten eine Beschränkung eintreten zu lassen. Nur jene Erscheinungen der ionischen Geschichte, welche die Grundrichtung der philosophischen Reflexion Heraklits bestimmt haben, sollen hier, selbstverständlich nur kurz, skizziert werden. Und von der Philosophie Heraklits selber soll wesentlich nur diese Grundrichtung, die ihm aus den Zuständen

seiner Zeit natürlich erwachsen ist, Berücksichtigung finden, ohne daß jene unzähligen Fäden, die sein Denken überhaupt mit der Kultur Ioniens oder mit andern, vielleicht von außen eingedrungenen Kulturelementen verbinden, hier im einzelnen aufgezeigt werden sollen.

1.

Von früh an ist die ionische Geschichte erfüllt von einer starken Bewegung nach innen und außen.[1]) Die Inseln des Ägeischen Meeres, wie die Städte an der Küste Kleinasiens werden ihrer Natur nach auf das Meer hinausgewiesen. Daheim finden ihre Bewohner bald nicht mehr die Bedingungen für eine höhere, den Ansprüchen einer verfeinerten Kultur genügende Existenz. So drängt es sie immer wieder hinaus auf das Meer, um an den fremden Küsten Handelsbeziehungen anzuknüpfen und Niederlassungen zu gründen. Damit entsteht jene glänzende Kolonisation am Ägeischen und Schwarzen Meere, bei der überall die Ionier die Führung haben; auch nach dem westlichen Mittelmeer, nach Sizilien und Italien, strecken sie schon im achten Jahrhundert ihre Hand aus.

Die Ursache dieser Kolonisation mag außer in dem Zwange, den die wirtschaftliche Not ausübte, zum Teil auch in Parteistreitigkeiten innerhalb der Städte zu sehen sein, bei denen die unterliegende Partei gezwungen wurde, sich eine neue Heimat zu suchen. Heftiger aber lodert dieser Kampf im Innern der Städte erst im siebenten Jahrhundert empor. Damals beginnt der eigentliche Ständekampf. Indem Industrie und Handel jetzt viel weitere Möglichkeiten, seinen Reichtum zu mehren, bieten, wird das Verhältnis der Armen und Begüterten ein schärferes, die Unterdrückung der wirtschaftlich Schwachen wird grausamer als in den älteren, mehr patriarchalischen Zeiten. Und neben den durch Landbesitz und Herden reichen Adel tritt der Kaufmannsstand, der, pochend auf seine im Handel erworbenen Güter, Einfluß und Anteil an der Macht verlangt. So sind alle Verhältnisse verschoben, und die früheren Institutionen wollen zu den neuen Zuständen nicht mehr

[1]) Zum folgenden Abschnitt vergl. besonders den zweiten Band von Ed. Meyer, Geschichte des Altertums. 1893.

passen. Die Interessen prallen heftig aufeinander, und in allen Städten wird der Kampf der Stände mit äußerster Leidenschaft ausgefochten. Einzelne Männer werfen sich wohl, gestützt auf eine unzufriedene Partei, zu Herrschern auf, und nicht wenige ionische Städte scheinen einmal von einem solchen Tyrannen regiert worden zu sein. Aber lange vermochten sie sich kaum irgendwo zu halten. Der Parteikampf tobte weiter, sie wurden gestürzt, und neue Tyrannen oder Parteien traten an ihre Stelle.

Auch in den Beziehungen der Staaten untereinander gehen die Wogen jetzt höher. Der äußere Umkreis der Kolonisation wird allmählich abgesteckt, der Handel schlägt feste Wege ein, nicht so ohne weiteres konnte sich jetzt jeder da ansiedeln, wo er wollte. So mußte es zu immer heftigeren Konkurrenzstreitigkeiten kommen, die schließlich in einem großen Kriege ausbrechen, der zunächst zwischen den euböischen Nachbarstädten Chalkis und Eretria geführt, doch die ganze griechische Handelswelt in zwei Lager spaltet. Durch lange Jahre muß sich der Kampf hingezogen haben, von seiner Heftigkeit zeugt sein schließliches Resultat: Eretria ist fortan bedeutungslos, doch auch Chalkis hat sich verblutet.

Neben diesem inneren Hader erhebt sich immer drohender die Gefahr, die für die ionischen Küstenstädte von Kleinasien aus heraufzog. Der unternehmende Lyderkönig Gyges will sein Reich bis zum Ägeischen Meere ausdehnen. Kolophon und Magnesia fallen in seine Hände, doch die Smyrnäer besiegen ihn, und auch Milet hält sich. Da muß er umkehren, um sein eigenes Reich gegen den Einfall der Kimmerier zu verteidigen, die wohl von Thrazien her nach Kleinasien eingebrochen waren und das ganze Land durchzogen. Selbst gegen das Reich der Assyrer hatten sie einen Vorstoß gewagt. Sie besiegen nach einem ersten Mißerfolge das Heer des Gyges, er selbst fällt, und sein Land mit der Hauptstadt Sardes wird unterworfen. Unmittelbar wenden sich nun die Kimmerier gegen Ionien und verwüsten das Gebiet der Städte, bis der Sohn des Gyges sie besiegt und zum Abzug nötigt. Doch auch er zieht alsbald wieder gegen Ionien, nimmt Priene ein und kämpft mit Milet. Jahrzehntelang noch setzt sich der Kampf mit den Lydern fort, bis endlich Smyrna und Ephesus fallen. Smyrna wird

zerstört, die Einwohner von Ephesus müssen sich im offenen Lande ansiedeln. Nun können sich auch die anderen Städte nicht mehr halten, und so gehorcht die ganze Küste Kleinasiens dem Lyderkönig. Nur die Inseln bewahren sich ihre Unabhängigkeit.

Die Lyderherrschaft brachte zunächst wenigstens den äußeren Frieden. Innerhalb der ionischen Welt freilich wird die Bewegung und allgemeine Unruhe des Lebens kaum abgenommen haben. In dem jetzt befriedeten Zustande blüht der Handel der ionischen Städte wie nie zuvor, sie erreichen erst jetzt den Höhepunkt ihrer wirtschaftlichen Entwicklung. Bis über die Säulen des Herakles hinaus erstrecken sich ihre Handelsbeziehungen. Lange aber sollte dieser Friede den Ioniern nicht bewahrt bleiben. Um die Mitte des sechsten Jahrhunderts erhebt sich das Volk der Perser, das Lyderreich wird unterworfen und auch die ionischen Städte erobert, von denen nur wenige einen vergeblichen Widerstand wagen. Die Hand der Perser aber liegt schwerer auf den Unterworfenen, als die der Lyder, ihr Handel ist aufs tiefste getroffen, und so bemächtigt sich der Gemüter bald ein Verlangen, die Fremdherrschaft abzuschütteln. Um die Wende des sechsten und fünften Jahrhunderts flammt, aus geringen äußeren Ursachen entstanden, plötzlich überall der Aufruhr empor. Bis nach Sardes dringen die Griechen vor, aber vor dem heranrückenden persischen Heere ziehen sie sich eilends zurück. Bei Ephesus werden sie eingeholt und völlig aufs Haupt geschlagen. Die Führer fliehen und finden als Abenteurer ihr Ende. Auch die griechische Flotte wird leicht besiegt, da die meisten Aufgebote dem phokäischen Führer einfach den Gehorsam kündigen. Der innere Zwist dauert eben immer noch fort. Nun wird Milet erobert, alle Inseln und Städte werden wieder unterworfen. Die Städte werden verbrannt, die Einwohner zum großen Teil in die Gefangenschaft geschleppt. Damit ist die Macht Ioniens völlig vernichtet.

So ist die ionische Geschichte erfüllt von Leidenschaften und Kämpfen nach innen und außen. Eine ungeheure Bewegung hat sich aller Menschen bemächtigt. Auch das Leben der einzelnen muß sich in jähen Gegensätzen und Schicksalswechseln bewegt haben. Durch Kriege, Parteikämpfe oder wirtschaftliche Not wird

der einzelne aus seiner Vaterstadt vertrieben, er zieht hinaus einer unbekannten Zukunft entgegen, um sich an irgendeiner fremden Küste den Platz für sein Dasein zu suchen, den ihm die Heimat versagt. Freilich von diesen Geschicken der einzelnen erzählt uns die Geschichte nur wenig, nur nach den großen Ereignissen, deren Gedächtnis sie bewahrt, können wir uns eine ungefähre Vorstellung bilden von dem Leben der damaligen Menschen. Ein glücklicher Zufall läßt uns aber in das Leben wenigstens eines dieser Ionier einen etwas deutlicheren Blick tun; und so ist für uns der Dichter Archilochus, von dessen Schicksalen wir mancherlei erfahren, der rechte Typus dieser Zeit und ihrer aufs höchste gesteigerten Ruhelosigkeit. Schon in jungen Jahren scheint er in Armut und Not seine Heimatinsel Paros verlassen zu haben; er lebt dann auf Thasos, ohne daß es ihm hier viel besser gegangen ist. Bei den Kämpfen, in denen sich die griechischen Kolonisten mit den thrakischen Stämmen herumschlugen, ist er auch dabei. Später führt er dann offenbar als Kriegsknecht ein abenteuerndes Leben, das ihn sicherlich weit in der Welt herumgeführt hat. Irgend einmal scheint er sogar nach Unteritalien gekommen zu sein. An den Kämpfen auf Euböa nimmt er teil und fällt schließlich in einem Kriege gegen Naxos. Dies von jedem Heimatboden losgelöste, unruhig-wechselvolle Dasein des ionischen Dichters teilten mit ihm ohne Zweifel viele seiner Stammes- und Zeitgenossen, von deren Schicksalen nur keine Überlieferung mehr berichtet.

2.

So findet für Ionien mit den Perserkriegen eine Periode ihren Abschluß voll schroffer Gegensätze, unaufhörlichen Streites und plötzlicher Schicksalswechsel. Ob wir die Geschicke der Städte und Staaten betrachten, ob die der einzelnen, soweit sie uns zufällig einmal bekannt sind, überall zeigt sich das gleiche Bild eines unsteten und wechselvollen Lebens. Noch eben reich und mächtig, kommen die Städte in höchste Not, und der einzelne, er geht bei seinen kühnen Fahrten über das Meer einer ungewissen Zukunft entgegen und weiß nicht, ob der morgige Tag ihm Glück oder Vernichtung bringen wird. Fragen wir nun aber, wie die Ionier

selbst dies ihr Leben beurteilt haben, welches nach ihrer Meinung der Sinn ihrer Geschichte gewesen ist, so geben sie darauf fast immer die gleiche Antwort. Alles ist wandelbar, nichts ist stetig, so tönt es von frühe an bis auf die späteste Zeit zu uns herüber. Niemand weiß, was ihm der morgige Tag heraufführt; ob das Glück, das ihm heute noch hold ist, ihm morgen auch treu bleiben wird. Der Große und Mächtige, ehe er sich's versieht, haben ihn die Götter gestürzt, und er ist zum elendesten Menschen geworden.

Schon in der Odyssee heißt es: „Nichts ist hinfälliger als der Mensch von allem, was auf der Erde lebt und wandelt; denn solange ihm die Götter Tüchtigkeit und Kraft gewähren, meint er, es treffe ihn niemals ein Unglück; schicken ihm die Götter aber Trübsal, da erduldet er widerstrebend auch das, denn so ist der Sinn der Menschen, wie die Tage sind, die der Vater der Götter und Menschen heranführt" (18, 130). Oder „Zeus schickt bald dem, bald jenem Gutes und Böses, denn er kann alles" (4, 236).

Doch erst in den folgenden Jahrhunderten treten solche und ähnliche Gedanken ganz in den Vordergrund. Besonders in den Fragmenten des Dichters Archilochus, dessen Abenteurerleben uns bekannt ist, spielen sie eine wichtige Rolle. „Oft erheben die Götter die Menschen, die im Unglück darniederliegen, oft stürzen sie die, denen es gut geht, rücklings hinab: dann irrt der Mensch ohne des Lebens Notdurft mit Wahnsinn geschlagen umher" (frg. 53).[2]) „Rühme dich nicht öffentlich deines Sieges, noch jammere in der Niederlage, freue dich über das Erfreuliche nicht zu sehr, noch betrübe dich über das Leid zu sehr, sondern erkenne, wie das Leben der Menschen nun einmal ist" (62). „Zufall und Geschick geben alles dem Menschen" (15). Bleibt doch auch der Sinn des Menschen niemals derselbe. „So ist der Sinn des Menschen wie der Tag gerade ist, den ihnen Zeus heranführt, und sie denken so, wie die Werke sind, in die sie hineingeraten" (66). Und der wenig jüngere Dichter Simonides von Amorgos klagt: „Zeus hält die Vollendung aller Dinge in der Hand und gibt sie, wie er will; Ver-

---

[2]) Die folgenden Dichter zitiert nach Bergks Anthologia lyrica IV. ed. Hiller-Crusius. 1897.

stand ist nicht bei den Menschen, sondern sie leben wie das Vieh in den Tag hinein und wissen von nichts, wie der Gott ein jedes vollenden wird; Hoffnung und Zuversicht nähren sie und mühen sich vergeblich“ (1); und nun schildert der Dichter all die Leiden, die unerwartet den Menschen treffen: Krankheiten, Alter und plötzlicher Tod im Kriege oder auf der Fahrt übers Meer. Auch an die Klagen des Dichters Mimnermus über die Hinfälligkeit des menschlichen Glückes mag erinnert werden; wie die Jugend so rasch schwindet und dem schrecklichen Alter mit seinen Plagen weicht, wie das Glück dem Menschen nicht treu bleibt, sondern Not oder Krankheit sein Leben verbittern (2). Und der Zeitgenosse des Heraklit, Simonides von Keos, hat dem gleichen Gedanken in mehreren Versen Ausdruck gegeben. Da du ein Mensch bist, so sage niemals, was morgen geschehen wird, noch, wenn du einen Mann glücklich siehst, wie lange Zeit er es sein wird, denn rasch, wie einer Mücke Flügelschlag, tritt der Umschwung ein (17). Kein Übel ist unvermutet für die Menschen, in kurzer Frist wirft alles ein Gott um (45).

All diese Gedanken der Dichter sind nur der unmittelbare Ausdruck des Lebens jener Zeit mit seiner Unruhe und seinen jähen Schicksalswechseln, wo keiner seiner Zukunft gewiß sein konnte. Ist doch nicht einmal in der Natur ein festes Gesetz zu erkennen, sondern auch da muß man auf alles gefaßt sein. So ruft Archilochus aus: „Nichts will ich mehr für unmöglich oder wunderbar halten, da Zeus den hellen Mittag in Nacht verwandelt und das Licht der Sonne verdunkelt hat; seitdem ist alles glaublich und zu erwarten, und keiner soll sich wundern, wenn er mit ansieht, wie die wilden Tiere die Art der Delphine annehmen und lieber in den Wellen des Meeres leben wollen, als auf dem festen Lande“ (71). Stärker kann sich die Anschauung dieser Menschen kaum ausdrücken, denen sich alles Feste und Sichere in ewigen Wechsel und unsicheren Wandel aufzulösen schien.

3.

In die letzten Jahrzehnte dieses Zeitalters fällt das Leben des Heraklit. Er muß den ionischen Aufstand, die furchtbare Nieder-

lage, die ihm folgte, wie die Befreiung der Ionier in den Perserkriegen als reifer Mann miterlebt haben. Doch von den großen äußeren Verwicklungen, in die Ionien damals gerissen wurde, hören wir in seinen Fragmenten nichts. Ob er in ihnen irgend eine Rolle gespielt und welche, wir wissen es nicht. Dagegen in die Parteikämpfe, die in seiner Vaterstadt Ephesus noch immer fortwährten, läßt er uns einen deutlichen Blick tun. Der alte Gegensatz zwischen Adel und Volk besteht fort, und Heraklit nimmt darin sehr entschiedene Stellung. Er, der aus vornehmem Adelsgeschlechte geboren, eines der höchsten Priesterämter in der Stadt bekleidet, steht ganz auf der Seite der Aristokratie. Für das Volk hat er nur den größten Haß und die tiefste Verachtung (frg. 29, 104).[3]) Zumal als einer seiner Freunde vom Volke vertrieben wird, kennt sein Zorn und seine Wut keine Grenzen (121). Es ist an sich ganz glaublich, was uns erzählt wird, daß er sein Priesteramt seinem Bruder abgetreten und freiwillig die Stadt verlassen habe, um nichts mehr mit diesem Volke zu tun zu haben. Draußen in der Einsamkeit soll er sein Werk verfaßt und es vor seinem Tode im Tempel der Artemis niedergelegt haben.

So ist Heraklits eigenes Leben noch in jene kampfreiche ionische Geschichte verflochten. An den Parteizwisten in seiner Vaterstadt hat er selber noch teilgenommen. Dann aber wendet er diesem ganzen Treiben den Rücken, die Verachtung der Welt um ihn hat in nicht wenigen seiner Sätze einen scharfen Ausdruck gefunden. Und in der Tat, so sehr Heraklit ein echter Ionier ist, in der Heftigkeit seiner Leidenschaft, in dem tiefen Hasse, mit dem er seine Gegner verfolgt, in dem unbändigen Drange nach Selbstständigkeit, so scheidet ihn doch eines deutlich von der Mehrzahl seiner Stammesgenossen. Mit der inneren Unruhe der Ionier, die ihre Geschichte und Kultur so wechselvoll hat werden lassen, hängt von frühe an eine unbegrenzte Wißbegierde aufs engste zusammen. Was es nur in den Erzählungen über die früheren Menschen und ihre Taten zu hören, was es nur in den fremden Ländern zu sehen

[3]) Die Fragmente des Heraklit zitiert nach Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I² 1906. Nach Diels zumeist auch die Übersetzungen.

gab, alles ergriffen sie mit immer gleicher Lebendigkeit. Ganz anders Heraklit. Gerade gegen diese Vielwisserei hat er einige seiner giftigsten Pfeile gerichtet, sie erscheint ihm einfach als pöbelhaft (40, 104). Im schärfsten Gegensatz zu dieser unruhigen Lernbegierde ist es eigentlich nur eine Idee, die seinem Denken die Richtung weist. Mit einer starren Einseitigkeit, wie wir sie in diesem Zeitalter des Ständekampfes wohl auch sonst auf Seiten der Aristokraten antreffen, hängt er diesem einen Gedanken nach; und höchstens in der Art, wie er ihn auf allen Gebieten zur Anwendung bringt, ihn in alle seine Ausgestaltungen hinein verfolgt, zeigt sich auch bei ihm die Beweglichkeit ionischen Denkens.

Und doch: so sehr er sich von seiner Welt losgelöst zu haben meint, in der Grundrichtung seines Denkens hängt er aufs innigste mit ihr zusammen. Denn der Gedanke, von dem er offenbar ausgegangen ist, und der, soweit sich nach den Fragmenten seiner Schrift und den sonstigen Zeugnissen urteilen läßt, wohl überhaupt die wesentlichen Teile seiner Philosophie beherrscht hat, er ist der nämliche, den die ionische Geschichte schon den Früheren, wenn sie darüber reflektierten, als den Sinn des Lebens erscheinen ließ. „Alles ist Wechsel, alles ist in beständiger Umwandlung begriffen, nirgends gibt es ein Festes.“ Mit diesem Satze schließt sich Heraklit den zuvor erwähnten Dichtern an, und er faßt in ihm noch einmal, ganz am Ende, den Sinn der ionischen Geschichte zusammen. „Alle Dinge sind in Bewegung, nichts bleibt, dem Strömen eines Flusses gleicht alles“, so etwa zieht Plato die Summe herakliteischer Lehre.

4.

Nicht als ein abstraktes, metaphysisches oder dialektisches Prinzip hat Heraklit diesen Gedanken ergriffen, dem realen Leben seiner Zeit und Kultur entnimmt er ihn. Ganz von den gleichen Vorstellungen wie die früheren Dichter, denen die jähen Gegensätze des politischen und wirtschaftlichen Lebens diesen Gedanken aufgedrängt hatten, geht auch Heraklit aus. Der Friede wandelt sich plötzlich in Krieg, der Krieg wieder in Frieden, Not und Hunger schlägt in Überfluß um, und Überfluß wird wieder zu Armut (67). Wer heute noch lebt, kann morgen schon tot sein,

aus Lebendem wird Totes (88). Und mag das Leben des einzelnen noch so ruhig verlaufen, dem Wandel unterliegt es doch. Täglich wechseln ja Wachen und Schlaf miteinander, und die Jugend führt unweigerlich in das Alter hinüber, das Leben in den Tod (88). Aber wie sich der Philosoph nun weiter umschaut, findet er diesen Gedanken überall bestätigt. Ist es doch in der Natur nicht anders. Der Tag wird zur Nacht und die Nacht wieder zum Tage, aus Winter wird Sommer, aus Sommer Winter (67). Oder was kalt war, wird warm, und die Wärme wieder kalt; Nasses wird trocken und Dürres feucht (126).

Natur und Menschenleben, es ist in gleicher Weise eine unausgesetzte Veränderung, ein ewiges Werden. Der Größe dieses Gedankens und der gewaltigen Zukunft, die ihm beschieden war, werden wir es zu gute halten, daß ihn sein Urheber aufstellte auf Grund doch nur so weniger, empirisch aufgegriffener Daten. Denn von jenen einzelnen Beobachtungen aus schreitet Heraklit sofort weiter zu einem ganz allgemeinen, daraus gezogenen Satze. Wenn alles in Veränderung ist, nichts auf seinem Punkte bleibt, sondern immer schon strebt, in den nächsten Zustand überzugehen, so bestehen eigentlich die einzelnen Dinge als solche gar nicht, sie sind nur Stationen in dem großen, einheitlichen Prozeß des Werdens. Weil alle Dinge ineinander übergehen, so darf man diesen Prozeß nicht in seine Teile zerschneiden, so daß hier ein Ding bestünde und dort ein anderes, jedes für sich. In Wahrheit besteht nur die ewige Veränderung als solche, dem Strömen eines Flusses gleicht alles. Und wie man nicht in denselben Fluß zweimal steigen kann, weil immer neues Wasser zuströmt und er nicht mehr derselbe ist (12, 91), so kann man auch kein Einzelding als solches ergreifen, denn im selben Augenblicke wandelt es sich schon wieder und ist nicht mehr dasselbe.

Doch welche Richtung, welches Ziel hat denn dieser ewige Prozeß des Werdens? Eine ziellose und unstete bloße Veränderung kann nimmermehr der Sinn des Lebens sein. Und wieder blickt der Philosoph in das Treiben seiner Zeit und erkennt in ihm das Wesen dieser steten Verwandlung. Nicht einer regellosen Veränderung unterliegt das Leben: zwischen Gegensätzen bewegt es

sich. Mächtig und Niedrig, Reich und Arm, Glück und Unglück, Niederlage und Sieg, das waren ja die allgemeinen Schemata, in denen die ionische Geschichte verlief. Weil alles Leben zwischen solchen Gegensätzen auf und nieder pendelt, darum unterliegt es einem unaufhörlichen Wandel. So ist auch der Prozeß des Werdens bei Heraklit nicht eine ziellose, ins Unbegrenzte fortschreitende Verwandlung, vielmehr ein ewiges Hin und Her, Auf und Nieder zwischen den äußersten Gegensätzen. Zwischen Tag und Nacht, Sommer und Winter, Reich und Arm, Jung und Alt schwingt alles Leben auf und ab, vorwärts und rückwärts. „Wenn es umschlägt ist dieses jenes, und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses" (88).

In diesem Auf und Ab des Werdens nimmt das Einzelding also keine gesonderte Existenz ein. Es ist nur ein Punkt in dem Prozesse unaufhörlicher Veränderung. Da dieser nun aber zwischen Gegensätzen hin und her schwingt, so steht jeder einzelne Punkt der Reihe mitteninne zwischen zwei Gegensätzen. Beide entgegengesetzte Bewegungen kreuzen sich in ihm und darum hat jedes Einzelding an den Gegensätzen, zwischen denen es steht, Anteil, vereinigt die Gegensätze in sich, hat entgegengesetze Bestimmungen. Diesen Gedanken verfolgt Heraklit abermals mit großer Konsequenz durch alle möglichen Gebiete hindurch, um überall zu zeigen, daß von jedem einzelnen Entgegengesetztes ausgesagt werden könne. Einem Gegensatzpaare aber hat er den größten Scharfsinn zugewandt, das wohl auch im Dasein der Menschen die wichtigste Rolle spielt, dem Gegensatz von Gut und Schlecht, Lust und Unlust. Daß jedes Ding beides an sich trage, daß es sowohl gut wie schlecht sei, hat er durch immer neue Beispiele zu belegen versucht. Dabei gelten ihm diese unsere subjektiven Wertungen, wie überhaupt einem naiveren Denken, als unmittelbar den Dingen selbst anhaftende Qualitäten. Das Meerwasser, heißt es etwa, ist das reinste und scheußlichste: für Fische trinkbar und lebenerhaltend, für Menschen untrinkbar und tödlich (61). Oder: die Ärzte fordern dafür, daß sie die Kranken schneiden und brennen, noch Lohn dazu (58), auch ihr Tun ist beides auf einmal, etwas Gutes und etwas Schlechtes. Oder: die Säue baden sich in Kot, Geflügel in Staub oder Asche (37), ihnen dient also gerade das zur Reinigung,

was die Menschen für besonders schmutzig halten. Esel würden Häckerling dem Golde vorziehen (9). Weitere Belege sind folgende: Der Mann ist für die Gottheit nur ein törichtes Kind, wie der Knabe für den Mann (79), zwischen beiden Extremen steht der Mann also mitteninne und hat an beiden teil. Mit der Gottheit verglichen ist auch der weiseste Mensch nicht besser als ein Affe (83), wie auch der schönste Affe, mit dem Menschen verglichen, häßlich ist (82). Also dasselbe Wesen ist klug und dumm, schön und häßlich auf einmal. Auch Anfang und Ende können sich so miteinander vereinigen, denn beim Kreisumfang sind Anfang und Ende dasselbe (103). Er beobachtet die Spiralform eines Walkerinstrumentes, bei dem sich eine Kreislinie mit einer Geraden vereinigt: also ist der gerade und der krumme Weg hier ein und derselbe (59), denn indem die krumme Richtung verfolgt wird, geschieht eine Vorwärtsbewegung in gerader. Und mit einer ihm vielleicht sehr ernsten, etymologischer Spielerei sagt er: des Bogens Name (βιός) ist Leben (βίος), sein Werk Tod (48), also auch hier entgegengesetzte Bestimmungen an demselben Objekt.

Bewegt sich alles Leben zwischen Gegensätzen, vereinigen sich in jedem Punkte zwei entgegengesetzte Bewegungen, so können nun überhaupt die Gegensätze gar nicht ohne einander gedacht werden. Ich würde nicht vom Tage reden, wenn die Nacht ihm nicht folgte, nicht vom Leben, wenn es nicht einen Tod gäbe. Vor allem aber würde es kein Gut geben, wäre nicht auch ein Schlechtes vorhanden, mit dem verglichen jenes erst ein Gut wird. Erst die Krankheit macht die Gesundheit angenehm, Übel das Gute, Hunger den Überfluß, Mühe die Ruhe (111). So sind hier erst recht entgegengesetzte Bestimmungen in demselben vereinigt. Die Krankheit, also das Schlechte, trägt allein die Bedingungen für das Angenehme in sich, das ohne sie gar nicht vorhanden sein würde. Sie ist also nicht nur schlecht, sie ist auch gut. Die unangenehme Mühe ist zugleich auch angenehm, denn ohne sie würden wir die Ruhe nicht genießen. So „vereinigt sich das auseinander Strebende und aus den Gegensätzen entsteht die schönste Vereinigung“ (8).

Wenn die Gegensätze aber einander so völlig bedingen, daß sie ohne einander gar nicht sein könnten, dann müssen sie letzthin

identisch sein. Es ist nur eine Art zu reden, daß wir die Dinge einmal gut und einmal schlecht nennen. In Wahrheit würden sie ja gar nicht gut sein, wenn es nicht auch das Schlechte gäbe, also in dem Schlechten ist das Gute schon miteingeschlossen. Darum ist Gut und Schlecht eins (58). Aber auch Tag und Nacht ist eins und dasselbe (57). All diese relativen Bestimmungen gelten nur für die beschränkte Auffassungsweise des Menschen, in einem höheren Lichte gesehen verschwinden solche endliche Bestimmungen. Bei Gott ist alles schön und gut und gerecht, heißt es, die Menschen aber halten einiges für gerecht, anderes für ungerecht (102). Hinter allen Gegensätzen muß es ein Absolutes geben, in dem sie aufgehoben sind. Ist es doch immer ein und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes, Waches und Schlafendes, Jung und Alt (88). So muß auch hinter all jenen Gegensätzen und ihrem ewigen Wandel letzthin eine Einheit ruhen, und dieses Eine nennt Heraklit Gott. Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Überfluß und Hunger (67). Alles ist eins, sagt er (50), aus allem eins und aus einem alles (10). Von diesem einen aber, meint er sehr charakteristisch, daß es nicht will und doch auch wieder will mit Zeus Namen benannt sein (32).

So gelangt hier Heraklit schließlich bis zu der Idee eines Absoluten, in dem alle Gegensätze aufgehoben sind, das darum nur eines sein kann jenseits all jener gegensätzlichen Bestimmungen, die die Welt der Erscheinungen beherrschen. Leider ist gerade das eine Fragment, in dem er die Einheit aller Dinge besonders stark betont zu haben scheint, nicht sicher überliefert (50). Immerhin zeigen auch die sicher bezeugten Worte, wie das Denken Heraklits zu der Idee eines solchen Urgrundes der Dinge, der hinter dieser Welt der Gegensätze als ein einheitlicher verborgen liegt, vorzudringen sucht.

Damit aber erhebt sich die letzte Frage innerhalb dieses Gedankenkreises. Wenn sich schließlich alle Gegensätze vereinigen, wenn sie alle aufgehoben sind in einer absoluten Einheit, was hat dann überhaupt jene ewige Bewegung, die unausgesetzt zwischen Gegensätzen hin und herschwingt, hervorgebracht? Oder da die Bewegung der Dinge mit den Gegensätzen, zwischen denen sie

stattfand, gegeben war, woher kommen die Gegensätze? Was läßt sie innerhalb der Einheit aller Dinge auseinander treten? Wie alle Grundanschauungen seiner Philosophie entnimmt Heraklit auch die Erklärung dieser Tatsache unmittelbar dem Leben seiner Zeit und seines Volkes. Jener nie zum Stillstand kommende Wandel der Dinge, der alles Bestehende in sein Gegenteil umkehrte, so daß von frühe an die Ionier Klage führten über die wechselvollen Geschicke des Daseins, er war ja nur eine Folge jenes nie beruhigten Lebens, das so recht für die ionische Geschichte charakteristisch war. In Kriegen nach außen, im Streit zwischen den einzelnen Städten, in unaufhörlichem Parteihader daheim verfloß den Ioniern ihr Leben; und dieser unausgesetze Streit war es, der dies Leben so wechselvoll werden ließ. Wenn sich also das Leben zwischen Gegensätzen bewegt, nur allzu leicht Glück in Unglück, Macht in Elend umschlägt, so ist es der Streit, der diesen Wandel und diese Gegensätze geschaffen hat.

Mit bewundernswerter Klarheit hat Heraklit diese Lehre aus der ionischen Geschichte gezogen. Der Streit ist es, der die Gegensätze und jene entgegengesetzten Bestimmungen erzeugt, die das Wesen eines jeden Dinges ausmachen. Auch dieser Begriff des Krieges bei Heraklit ist zunächst nichts weniger als ein metaphysisches oder logisches Prinzip, es ist der Krieg in des Wortes ganz gewöhnlicher Bedeutung. Der Krieg macht die einen zu Freien und die andern zu Sklaven, damit belegt er seinen Satz, und ähnlich haben sich wohl auch durch Krieg die Götter von den Menschen geschieden (53). Ohne den Krieg gab es weder Freie noch Sklaven, also hat erst der Krieg sie gewissermaßen geschaffen. Nun sind aber alle Einzeldinge nur Stationen in dem ewigen Prozesse, der sich zwischen Gegensätzen hin und her bewegt, und überhaupt nur insofern vorhanden, als sie ein Mittleres zwischen zwei Gegensätzen sind. Wie daher die Gegensätze nur durch den Streit entstehen, in dem sie auseinander treten, so verdanken alle Dinge erst dem Streite ihr Dasein. Darum ist der Krieg der Vater aller Dinge, aller Dinge König (53).[1] Das Auseinander-

[1]) An dieser Stelle gebraucht Heraklit den Ausdruck Krieg (πόλεμος), sonst redet er auch gern vom Streite (ἔρις) und greift damit zu einer Gestalt,

strebende vereinigt sich und aus den Gegensätzen entsteht die schönste Vereinigung, und alles entsteht durch Streit (8). Darum soll man wissen, daß der Krieg das Gemeinsame ist und das Recht der Streit, und daß alles durch Streit und Notwendigkeit zum Leben kommt (80), ein Wort, das den Sinn der ionischen Geschichte in der Tat aufs klarste bezeichnet.

5.

Ohne Zweifel hat Heraklit mit diesen seinen Lehren den wesentlichen Inhalt des Lebens seiner Zeit zusammengefaßt. Es sind, möchte ich sagen, die allgemeinen Schemata, in denen sich das politische und wirtschaftliche Leben der Ionier bewegte. Seine weiteren Lehren, insbesondere seine Ansichten über den allgemeinen Weltlauf, seine Kosmologie, sowie seine Götterlehre sind hier nicht mehr im einzelnen zu behandeln. Jedenfalls hat er auch diese Gebiete ausführlich zum Gegenstand seiner Betrachtung gemacht. In erster Linie aber scheint er versucht zu haben, aus ihnen Belege zu schöpfen für seine Lehre von dem ewigen Wandel aller Dinge. Wir sahen ja schon bisher, wie er diese seine Lehre zumeist durch empirisch den verschiedensten Tatsachen entnommene Belege stützte. So sucht er sie denn auch in der Kosmologie wie in den religiösen Vorstellungen seiner Zeit wiederzufinden.

So sieht er das Weltgebäude mit den Augen seiner Philosophie an. Er ist dabei aber wohl von keinem andern Weltbilde ausgegangen, als es die unmittelbare, naive Beobachtung zu bieten schien, und das wir, in mancherlei Abwandlungen freilich, auch sonst der damaligen kosmologischen Spekulation zugrunde liegen finden. Zu unterst ruht die feste Erde; auf ihr sind die Flüsse, das Meer, kurz das Wasser; über dem Wasser wieder ist die Region der Luft, und zu oberst, von wo die Gestirne herableuchten und der feurige Blitz herniederschlägt, da ist das Feuer. Erde, Wasser, Luft und Feuer bilden so, übereinander gelagert, das Weltgebäude. Aber auch hier ist alles Wandel. Aus der Luft fällt der Regen

die überhaupt im mythologischen Denken der Griechen eine Rolle spielte. Die Art, wie Heraklit den Streit oder Krieg so ganz als ein persönliches Wesen einführt, findet ohne Zweifel hierin zum Teil ihre Erklärung.

nieder, das Wasser sickert in die Erde, um wieder als Quelle aus ihr hervorzuströmen und sich von neuem in Luft zu verwandeln. So wandelt sich eins dieser Elemente ins andere; daß dem Philosophen auch die einfache räumliche und zeitliche Folge zu einer Verwandlung des einen aus dem andern wird, darf dabei nicht wundernehmen. Das Feuer aber, das sich der Beobachtung mehr entzieht, wird von Heraklit ganz in diesen Prozeß mit hereingezogen. So geht das Feuer in die Luft über, diese in Wasser, das Wasser in Erde und wieder rückwärts Erde zu Wasser, Wasser zu Luft, Luft zu Feuer (76). Nach anderen Fragmenten freilich scheint Heraklit die Luft kaum berücksichtigt zu haben (31, 36). Auch hier waren ihm wohl die Gegensätze, Feuer und Wasser, das wichtigste, die Luft ist nur ein Übergang zwischen beiden. Sind jene doch die spezifisch feindlichen Elemente, die im Streit auseinandertreten. Aus dem Wasser entstehen dann wieder nach entgegengesetzten Richtungen Erde und Wind (31).[5] So findet sich auch im Weltgebäude ein Hin und Her der Elemente; es ist der Weg auf und ab, er ist ein und derselbe (60), weil fortwährend, indem gewisse Elemente abwärts sinken, andere nach oben strömen. Auch hier ist jedes Ding nur ein Mittleres zwischen Gegensätzen, nur ein Durchgangspunkt nach zwei Seiten hin. Enthält es doch Elemente, die ihm von oben gekommen sind, und andere, die sich auf der Wanderung aufwärts befinden. Darum vereinigt es wiederum entgegengesetzte Bestimmungen in sich. Denn wo das eine Element aufhört zu existieren, da beginnt die Existenz des anderen. Wenn das eine lebt, wie sich Heraklit ausdrückt, so stirbt das andere. Also sind in jedem Ding die Gegensätze, Leben und Tod, vorhanden. So lebt Feuer der Luft Tod und Luft des Feuers Tod; Wasser lebt der Erde Tod und Erde den des Wassers (76). Die Form dieses Gedankens geht wohl jedenfalls auf Heraklit selbst zurück, mag auch, wie gesagt, die Luft bei ihm nicht so gleichberechtigt neben den anderen Elementen stehen.

Unter allen Elementen ist dem Heraklit aber das Feuer das bedeutsamste. Wir hören in seinen Sprüchen, daß die Welt nicht

[5]) Der Gedanke, daß der Wind aus dem Meere entsteht, findet sich auch bei Xenophanes frg. 30 Diels.

von einem Gott oder Menschen geschaffen sei, sondern immerdar war und ist und sein wird ewig lebendiges Feuer (30). Alle Dinge sind gegen das Feuer ausgetauscht und das Feuer gegen alle Dinge, sowie man Waren gegen Gold eintauscht und Gold gegen Waren (90). So sucht Heraklit auch hier hinter der Vielheit der Dinge ein einheitliches Substrat, das ihnen allen zugrunde liege. Und er findet es im Feuer; auch dies aus seiner Philosophie wohl verständlich. Ihm, der überall nichts Festes, sondern nur Wandel und Bewegung sah, konnte sich das Substrat der Dinge nur in dem beweglichsten aller Elemente darstellen. (Vgl. Aristoteles, de anima I 2 p. 405a25.) Doch kommen zu diesen Motiven sicher noch weitere Momente, besonders religiöser Natur, die den Heraklit gerade das Feuer als das wesentlichste Element ansehen ließen (vergl. frg. 63—66), auf die hier nicht weiter einzugehen ist. Nur darauf sei noch hingewiesen, wie er auch in dem Feuer als Weltprinzip seinen Gedanken, daß alles Werden zwischen Gegensätzen hin und her schwingt, wiederzufinden weiß. Ist ihm doch der Weltverlauf im großen ein abwechselndes Auflodern und Wiederverlöschen des Feuers (30). Brennt es allmählich niedriger, so treten die anderen Elemente — das Wie ist nicht klar ersichtlich (90 u. 30) — daneben hervor und so entsteht die jetzige Welt. Am Ende jeder Weltperiode aber lodert das Feuer wieder auf und verzehrt die andern Elemente, bis der ganze Kosmos wieder in Feuer rückverwandelt ist (66). Doch sofort setzt wieder die rückläufige Bewegung ein, das Feuer verglimmt langsam, und die andern Elemente erscheinen wieder. So schwingt die Welt hin und her zwischen Gegensätzen, die er Mangel und Überfluß (nämlich des Feuers) nannte (65).

Auch auf religiösem Gebiete sucht Heraklit eine Bestätigung für seine Grundlehre. Mehrere Fragmente wenden sich heftig gegen die übliche Art der Götterverehrung (vgl. frg. 5, 14, 15). Von diesem Drängen auf reinere und geistigere Vorstellungen vom Göttlichen zeigen sich damals weite Kreise beherrscht. Hat sich doch im 6. Jahrhundert eine religiöse Bewegung über ganz Griechenland verbreitet, der in erster Linie diese Vertiefung des religiösen Denkens und Fühlens zuzuschreiben ist. Von dieser mystischen

Gedankenrichtung ist auch Heraklit beeinflußt, in ihren Ideen sucht er seinen Grundgedanken wiederzufinden. Da mußten ihm denn besonders die Lehren von der Seele, von ihrem Herabsinken aus einem höheren, überirdischen Zustande und ihrer endlichen Rückkehr in diesen wohl einen Anknüpfungspunkt bieten. Die Seele ist ihm ein Göttliches, das in den menschlichen Leib eingegangen ist. Er identifiziert sie daher wohl mit dem Feuer, und die Seele, welche ihrem feurigen Zustande am nächsten bleibt, ist ihm die beste (117, 118). Ihr Tod ist es, zu Wasser zu werden (36, 77), d. h. in das gegensätzliche Element überzugehen. Da nun aber die Seele aus einem göttlichen Zustande herabgekommen ist, um als Seele des Menschen in seinen Körper einzugehen, so wandeln sich göttliche und menschliche Geister stetig ineinander. Was göttlich war, wird menschlich, und mit dem Tode wird das Menschliche wieder göttlich. So schwingt auch hier der Prozeß der Wandlung zwischen Gegensätzen hin und her. Da aber in dem Augenblicke, wo das Göttliche aufhört, das Menschliche anfängt, und umgekehrt, wenn der Mensch stirbt, das Göttliche wieder auflebt, so sind auch hier die Gegensätze Leben und Tod aufs engste ineinander verschlungen. Unsterbliche sterblich, sagt Heraklit, Sterbliche unsterblich: sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben (62). Also die Gegensätze sterblich und unsterblich, Leben und Tod, sie sind ein und dasselbe.

6.

Die Philosophie des Heraklit ist soeben nur von einer Seite her dargestellt worden. Nur jene Grundrichtung seines Denkens, die ihm von dem Leben seiner Zeit vermittelt war, haben wir verfolgt. Alle anderen Teile seiner Philosophie, die Kosmologie und Theologie, soweit sie nicht mit jenem Grundgedanken im engsten Zusammenhang stand, sind beiseite gelassen, ebenso gewisse ethische und politische Reflexionen. Ob er auch auf diesen Gebieten wirklich originale Lehren selbständig aufgestellt hat, die er nicht nur dem allgemeinen Denken der damaligen Griechen oder sonstigen äußeren Einflüssen verdankt, was für uns bei dem Trümmerzustand der Überlieferung nicht immer leicht zu unter-

scheiden ist, muß hier dahingestellt bleiben. Seine Wirkung kann jedenfalls auf all diesen Gebieten mit der nicht entfernt verglichen werden, welche die hier behandelte Seite seiner Philosophie ausgeübt hat. Er zeigt sich uns hier nämlich, um es mit einem Worte zu sagen, als der erste Logiker bei den Griechen. Er zuerst stellt allgemeine Reflexionen an über das Wesen der Begriffe und ihr Verhältnis zueinander. Daß diese Reflexionen noch ungeübt sind und daher alle Schwächen solch erster Versuche zeigen, ist dabei nur natürlich. Für den Begriff, nach dem er sucht, schiebt sich ihm oft eine ganz konkrete Einzelvorstellung unter; und die Beziehungen der Begriffe zueinander kann er sich auch am leichtesten in einer sinnlich-anschaulichen Form, etwa als eine Bewegung, vorstellen. In dem Begriff des Streites greift er sogar einfach zu einer mythologischen Persönlichkeit, um eine solche Beziehung auszudrücken. Ferner unterscheidet er noch nicht zwischen den Eigenschaften, die einem Dinge als solchem zukommen, und denjenigen, die ihm nur in unserer subjektiven Auffassung geliehen werden. Gut und schlecht sind ihm Qualitäten, die dem Objekt selber geradeso immanent sind, als etwa gerade und krumm, Anfang und Ende. Daß er endlich von nur wenigen Tatsachen aus sofort ganz allgemeine Sätze aufstellt, wurde schon bemerkt. Aber all diese für uns heute naheliegenden Einwände dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Heraklit hier in der Tat einen ganz neuen Weg menschlicher Reflexion als erster eröffnet und selber beschritten hat. Es ist bezeichnend, daß gerade er, welcher zuerst in seiner Philosophie nicht mehr von der Natur, sondern vom Menschenleben und seinen Verhältnissen ausging, dieses neue Gebiet entdeckt hat. All jene Gegensätze und Beziehungen, die er in den Begriffen aufwies, sie waren eben letzten Endes nur die Beziehungen des Lebens selber, über das er reflektierte. Aus ihm hat er seine Begriffe und die allgemeinen Formen der Begriffsbeziehungen abstrahiert. Damit ist er, wie gesagt, der erste Logiker unter den Griechen geworden, und hierin liegt seine Bedeutung für die Fortentwicklung der Philosophie, die weit über die Wirkung, welche einzelne seiner sonstigen Lehren ausgeübt haben, hinausgeht.

Und doch, auch wenn wir Heraklit den ersten Logiker nennen, so haben wir damit noch nicht den vollen Umfang der Bedeutung seiner Philosophie oder auch nur der hier behandelten Seite derselben für die Weiterentwicklung der Spekulation erschöpft. Die ganze Summe seiner Lehre ließ sich ja in dem einen Satze zusammenfassen: alles fließt, nichts bleibt; seine Philosophie bestand eigentlich nur in einer Entfaltung dieses einen Satzes in seine notwendigen Glieder. In ihm aber findet die Unsicherheit gegenüber der Welt der äußeren Dinge ihren stärksten Ausdruck. Die Welt der Erscheinungen, die dem naiven Denken als etwas ganz Festes und Sicheres gegenübersteht, sie hat sich hier in einen unsicheren Wandel und unsteten Wechsel verflüchtigt. Keine Vorstellung kann man nach Heraklit mehr in ihrer Bestimmtheit auffassen, weil sie sich im selben Augenblick schon wandelt und nicht mehr dieselbe ist; weil sie in sich widerspruchsvoll ist und gegensätzliche Bestimmungen vereinigt. Freilich ist dieser Standpunkt nicht nur durch die Reflexion des Heraklit gewonnen, er ist das Resultat des ionischen Denkens dieser Zeit überhaupt. Die Eleaten sind mit dem Philosophen von Ephesus bei aller sonstigen Verschiedenheit ihrer Lehre doch in der Beurteilung der Erscheinungswelt als einer unsicheren und widerspruchsvollen einig. Sie löst sich ihnen schon ganz zu einem Scheine auf, dem gegenüber sie um so mehr ihren widerspruchslosen Seinsbegriff betonen, wie sich ja auch bei Heraklit Ansätze zu der Idee eines Absoluten jenseits aller Antithesen zeigten. Dem Heraklit aber wie den Eleaten scheint schon Anaximander, soweit wir nach den Berichten über seine Philosophie urteilen dürfen, vorangegangen zu sein.[6]) Ja selbst bei jenen anfangs zitierten Dichtern fanden wir einzelne Worte, die diesem Gedanken nahekamen. So stellen diese Ionier zum ersten Male die sichere und feste Existenz der Erscheinungswelt in Frage, die eine naive Auffassung als etwas Selbstverständliches, ohne daran zu rütteln, hinnimmt. Ihnen hatte sich in der unsteten und wechselvollen Hast ihres Lebens alles scheinbar so Selbstverständliche und fest Gegründete in Unsicherheit und

[6]) Vgl. Gomperz, Griechische Denker, I 2 1903, S. 52.

fließenden Wandel aufgelöst. Damit wird zum ersten Male die Welt in der ganzen Summe ihrer Erscheinungen als Problem empfunden. Und so bedeutend und fruchtbar auch die Lösungen gewesen sind, die diese ionischen Denker dem von ihnen zuerst gestellten Probleme gaben, ihr tiefster Wert liegt doch darin begründet, daß sie überhaupt fragten, sich zum ersten Male von der Welt der Erscheinungen losrissen und Probleme dort sahen, wo bisher ruhige Selbstverständlichkeit zu herrschen schien. Das ist ihr Ruhmestitel, das hat sie zu den Begründern der eigentlichen Philosophie gemacht.

Anhang.

Der Logosbegriff bei Heraklit.

Heraklit stellt als der erste, soviel wir sehen, in der griechischen Philosophie Reflexionen an über das Wesen und die Verhältnisse der Begriffe. Es ist daher kaum ein Zufall, daß bei ihm zum ersten Male jenes Wort, nach dem wir noch die Logik benennen, in einer mehr wissenschaftlichen Verwendung vorkommt: der Logos. Über die Bedeutung, welche dieser für die spätere griechische und die christliche Philosophie so überaus wichtige Begriff bei Heraklit besitzt, ist schon viel gestritten worden. Und es ist ja wohl verständlich, daß ein solcher dem wissenschaftlichen Wortschatze neu einverleibter Begriff noch keine konsequent durchgeführte und völlig einheitliche Bedeutung hat. Wenn Homer nur den Plural gebraucht und damit Erzählungen bezeichnet, während die Stoiker in dem Logos des Heraklit ihre objektive Weltvernunft wiederfanden,[1]) so ist es klar, daß da eine ganze Reihe von Bedeutungen dazwischenliegen müssen, die auch bei Heraklit selbst vermutlich noch eine Rolle spielen. Es scheint daher ratsam, um eine Erklärung für die Entstehung des Begriffes zu finden, den gesamten Bedeutungsumfang, welchen das Wort in den Fragmenten des Heraklit besitzt, aufzuzeigen und zu analysieren.[2])

---

[1]) Vgl. die Stellen bei Diels, Vorsokratiker, Lehre des Heraklit Nr. 8 und 20.

[2]) Über den Logos bei Heraklit s. vor allem natürlich M. Heinze, die Lehre

Bei Homer findet sich, wie gesagt, nur noch der Plural von Logos in der Bedeutung: Reden, Erzählungen (Il. 15, 393. Od. 1, 56). So braucht auch Heraklit das Wort einfach für Rede. Von Bias ist mehr die „Rede“ als von den anderen (39 Diels); ein hohler Mensch pflegt bei jeder Rede starr dazustehen (87). Er spricht von den Reden der andern, die er vernommen hat (108). Nun bezeichnet aber Logos von Anfang an das Wort nicht seinem lautlichen Bestande nach, sondern mit Bezug auf seinen Inhalt. Daher schillert es schon in dem zuletzt angeführten Fragmente nach der Bedeutung „Lehre“ hinüber. Unter den Reden sind doch wohl solche von Philosophen zu verstehen, und so bezeichnet der Logos hier zugleich den Inhalt dieser ihrer Reden, d. h. ihre Lehren.

In dem gleichen Sinne redet nun Heraklit auch von dem Logos, um seine eigene Philosophie zu bezeichnen. Für diesen Logos, sagt er, haben die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen, noch sobald sie ihn vernommen (1), wo der Logos zunächst nichts weiter als die von ihm gehaltene Rede und deren Inhalt, seine Lehre, bedeutet. Ähnlich könnte auch frg. 50 noch verstanden werden, doch ist hier die Überlieferung allzu unsicher.

Diese Lehre des Heraklit besteht nun aber wesentlich aus logischen Operationen. Über das Verhältnis der Begriffe zueinander, über ihr Wesen stellt er Reflexionen an. Daher nennt er im besonderen gerade diese logischen Operationen Logos, sie eben bilden seine Lehre. Die eigenartige Natur dieser von ihm zum ersten Male mit Bewußtsein geübten Operationen ist ihm dabei sehr wohl klar geworden. Was man bisher an Klugheit und klugen Erwägungen kannte, das bezog sich alles auf einzelne, praktische Fälle des Lebens, es konnte eventuell durch andere kluge Erwägungen umgestoßen werden. Ganz anders diese Art zu denken. Sie gilt immer und für alle Fälle, sie bezieht sich gar nicht auf nur einen einzelnen Fall. Darum nennt Heraklit den Logos ewig (1), weil er immer und unter allen Bedingungen der gleiche bleibt. Und

---

vom Logos in der griechischen Philosophie, 1872, S. 1ff.; jetzt auch Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, 1896, S. 7ff.

keiner kann sich diesen logischen Gedankenreihen entziehen, wenn sie ihm einmal dargelegt sind. Darum ist der Logos allgemeinsam (2). Er ist etwas, was über dem Individuum steht. Und deshalb fordert Heraklit seine Hörer wohl auf, nicht auf ihn persönlich, sondern auf den Logos zu hören (50, wenn richtig emendiert). Noch in einem andern Sinne freilich ist der Logos allen gemeinsam. Jeder redet ja in denselben Wörtern, die Sprache der Menschen ist auch immer und bei allen die gleiche. Daraus ergibt sich dem Heraklit ein eigenartiges Paradoxon. Mit dem Logos, sagt er, verkehren sie doch beständig (nämlich in ihren Reden und Gesprächen), und doch entzweien sie sich mit ihm, und das, worauf sie täglich stoßen, erscheint ihnen fremd (72). Diese logischen Operationen vermag eben nicht jeder auszuführen, sie sind noch etwas Neues und den Menschen Fremdes, obwohl es doch nur Operationen sind mit den in der Sprache ausgedrückten Begriffen, die jeder täglich im Munde führt.

Diese logischen Denkprozesse erscheinen bei Heraklit zum ersten Male mit Bewußtsein geübt, und er selbst ist sich wohl bewußt, daß er hier eine neue Möglichkeit der Forschung entdeckt hat. Darauf nicht zum wenigsten gründet sich sein Philosophenstolz. Er erkennt, welch unbegrenzte Möglichkeiten dieser neu erschlossene Weg bietet, daß hier noch bisher völlig ungeahnte Entdeckungen zu machen sind. Darauf beziehen sich zwei Fragmente, die vielleicht zu den tiefsinnigsten der von ihm überlieferten gehören. Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden und ob du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Logos hat sie (45) und der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt (115). Hier ahnt der Philosoph jene schöpferische Natur der logischen Prozesse, die rein aus sich selbst neue Begriffe zu produzieren vermag.

Bezeichnet der Logos zunächst nur die Lehre Heraklits und damit eben die logischen Operationen, welche sie ausmachen, so verbindet sich hiermit sofort ein Weiteres. Heraklit hat die logischen Verhältnisse, über die er reflektiert, gefunden in den Verhältnissen des menschlichen Lebens, des kosmischen Geschehens, kurz in allem, was in der Welt geschieht. Nicht von abstrakten Begriffen und Begriffsbeziehungen ist er ausgegangen. An den Dingen selber

hat er die von ihm erkannten Beziehungen entdeckt. Sie sind ihm daher nicht eine Operation unseres Intellekts oder doch nicht nur eine Operation unseres Intellekts. sie sind ebensogut den Dingen selber immanent. Er scheidet noch gar nicht zwischen den Qualitäten, die die Dinge nur durch unsre subjektive Auffassung erhalten, und denen, die ihnen selber anhaften. So sind auch jene logischen Verhältnisse. die der Philosoph in den Dingen findet, in ihnen selber vorhanden. Wie sollte er sie denn sonst in ihnen finden? Darum sagt Heraklit: alles geschieht nach diesem Logos (1), einem Satze, in dem diese Doppelbedeutung klar sich ausgedrückt. Natürlich geschieht alles nach dieser seiner Lehre, denn sonst würde er ja anders lehren. diese Lehre ist aber in allen Dingen selber enthalten, denn aus den Dingen hat er sie abstrahiert. Die Welt ist logisch, weil ein logisch denkender Geist sie auffaßt.

Die Späteren, und zumal die Stoiker, reden nun aber von einer objektiven Weltvernunft in der Philosophie des Heraklit. Sie nennen seinen Logos den Lenker des Alls (72), und ähnlich (Lehre Nr. 8. 16, 20 bei Diels). Gewiß ist der Schritt hierzu nicht allzu weit. Ist dem Heraklit doch das Substrat aller Dinge Gott (67), auch nach dem Namen des Zeus greift er (32). Überhaupt werden, wie es ja tief im griechischen Denken begründet liegt, alle Begriffe von ihm nur allzu leicht zu selbständigen, persönlichen Wesen hypostasiert. Da liegt es gewiß nahe, daß er die logischen Verhältnisse, die er in den Dingen findet, als Ausfluß einer objektiven Vernunft auffaßt, die in den Dingen selber waltet. Es liegt nahe, jene logische Ordnung, die der Philosoph aus den Dingen abstrahiert, als eine vorherbestimmte, von einem göttlichen Geiste gewollte anzusehen. Und doch müssen wir gestehen, daß, wenn wir nur die unmittelbaren Fragmente des Heraklit berücksichtigen, nicht die späteren, nie ganz zuverlässigen Paraphrasen, daß es dann nicht so scheint, als habe er selbst schon diesen Gedanken ausdrücklich formuliert. Und das wäre wohl begreiflich und für seinen Standpunkt in der Tat sehr charakteristisch. Für ein primitiveres Denken ist die Wirklichkeit noch in keiner Weise von dem auffassenden Subjekte losgelöst, beide bilden noch eine unmittelbare Einheit, die man als solche, ohne darüber zu reflektieren, hinnimmt.

Nun finden sich bei Heraklit wohl schon gewisse Ansätze zu einer Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt (vgl. etwa frg. 107), im ganzen aber sind ihm doch Objektives und Subjektives noch völlig identisch. Darum existiert für ihn die Frage, ob die logischen Verhältnisse der Welt auf eine objektive Vernunft zurückgehen oder nur in dem die Welt auffassenden Denken begründet sind, noch gar nicht. Die Erscheinungswelt ist noch eine ungelöste Einheit, darum mag er bald mehr von einem subjektiven, bald mehr von einem objektiven Logos zu reden scheinen. Für ihn ist das noch ein und dasselbe. Für die Späteren, in deren Denken sich das Subjekt sehr entschieden der äußeren Welt gegenüber und auf sich selbst gestellt hatte, lag dagegen eine solche Frage nahe. Und sie mochten leicht in Heraklits Schrift ihre eigene Antwort wiederfinden, weil bei ihm noch beide Seiten ungetrennt, darum aber auch beide, wenigstens der Anlage nach, vorhanden waren. Denn so sehr Heraklit selbst, indem er zum ersten Male über die ganze Summe der Erscheinungswelt reflektiert, sie sich zum Problem setzt und ihre Wandelbarkeit und Unsicherheit betont, jener Loslösung des Subjekts von dem Gegebenen vorgearbeitet hat, in seinen Reflexionen selbst steht er doch im wesentlichen noch immer auf dem naiven Standpunkt, dem Subjektives und Objektives noch eine unmittelbare Einheit ist.

XVII.

Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute.

Von

Otto Baensch.

II.

Es fragt sich nun, in welcher Weise von dieser Auffassung der Seele aus das Vorhandensein der übrigen psychischen Inhalte begründet wird.

Wir betrachten zunächst die Ideen. Nach der ursprünglichen Ansicht Spinozas sind die Ideen Resultate der Einwirkung der Gegenstände auf die Seele, das Erkennen ein Leiden vom Objekte;[31]) die Seele tritt mit den Dingen, die sie jeweilig wahrnimmt in direkte kausale Beziehung. Nach der neuen Ansicht, in der das Denkattribut die Rolle der Seele übernommen hat, und die Seele selbst zu einem ihrer früheren Inhalte herabgesunken ist, kann konsequenter Weise die Fassung des Erkenntnisbegriffes nur noch für das Denkattribut selbst Geltung behalten, der Einzelseele dagegen, als Idee ihres Körpers, darf nicht mehr das Vermögen zu-

[31]) K. T. II 15, 5: „.... ist anzumerken, daß das Verstehen ... ein reines Leiden ist: das heißt, daß unsere Seele in der Art verändert wird, daß sie andere Weisen des Denkens bekommt, welche sie zuvor nicht hatte: wenn nun Jemand dadurch, daß der ganze Gegenstand auf ihn gewirkt hat, demgemäß eine Gestalt oder Weise des Denkens bekommt“ usw. 16, 5: „... was wir bereits gesagt haben, nämlich, daß das Verstehen ein reines Leiden ist, das ist ein Gewahrwerden der Wesenheit und Existenz der Dinge in der Seele“ usw.

geschrieben werden, Ideen unmittelbar von den Gegenständen selbst zu empfangen, vielmehr müssen die Ideen, die sie von anderen Dingen, als ihrem Körper in sich enthält, als in oder mit der Körperidee selbst gegeben aufgewiesen werden. In dieser Richtung hat Spinoza denn auch seine Erkenntnistheorie späterhin weitergebildet.[32]) Im kurzen Traktat finden wir jedoch nur einen ersten Ansatz zu dieser Weiterbildung; so heißt es im Kapitel 19, 13 des zweiten Teils mit einer übrigens noch an den ursprünglichen Seelenbegriff erinnernden Wendung, daß der Körper bewirke, daß die Seele ihn selbst und dadurch auch andere Körper wahrnähme. Hier erscheinen die Wahrnehmungen anderer Körper als durch die Wahrnehmung des eigenen Körpers vermittelt, als durch sie erst möglich und mit ihr gesetzt. Ferner wird in der Anmerkung 1 zur Vorrede des zweiten Teils unter Nr. 13 die Sinnesempfindung überhaupt als Wahrnehmung einer Veränderung des Körpers definiert, die durch äußere Körper hervorgerufen ist, wofür im Anhang 2, 15f, besondere Beispiele gegeben werden. Endlich bezeichnet Spinoza in der Anmerkung 3 des 20. Kapitels des zweiten Teils im Gegensatz zu den Ideen, die Gott von den einzelnen Körpern hat, und zu denen unsere Seele, das heißt also wir selbst gehören, die Ideen von anderen Körpern in uns als aus den Sinnen entstehend; und ähnliche Aussprüche enthält noch die nächste 4. Anmerkung des 20. und die Anmerkung 3 des 19. Kapitels. Dies ist alles. Über das Zustandekommen der höheren Ideen von Gott und den Attributen in der einzelnen Körperidee als solcher erhalten wir keine aus der Tiefe des neuen Seelenbegriffs geschöpfte Belehrung, sondern was wir darüber hören, sind mit diesem wenig harmonierende Nachklänge der alten Auffassung der Seele als einer eignen Potenz.[33])

Was die Wollungen anlangt, so ist das, was der Traktat über sie bringt, noch ganz von dem früheren Standpunkt aus formuliert, läßt sich aber mit dem neuen ohne Schwierigkeit vereinigen, und Spinoza hat daran, von einer späterhin noch zu besprechenden Korrektur abgesehen, bis zuletzt festgehalten. Nach den Kapiteln 15

---

[32]) Vgl. S. 478.

[33]) II 22, 5; II Vorr. Anm. 1 n. 15.

und 16 des zweiten Teils sind die Bejahungen und Verneinungen unmittelbare Folge der in der Seele von den Dingen selbst gewirkten Ideen, so daß Spinoza einmal geradezu sagt, daß „die Sache selbst es ist, die etwas von sich in uns bejaht oder verneint.“[34]) Denkt man sich die direkte Einwirkung der Dinge auf die Seele weg, so ändert das nichts weiter an der Grundauffassung der Wollungen als notwendiger Annexe der einzelnen Ideen.

Die Begierde unterscheidet Spinoza scharf vom Willen. Sie ist nicht ein Streben, „etwas zu bejahen oder zu verneinen, sondern allein eine Neigung etwas zu bekommen unter dem Schein des Guten oder zu fliehen unter dem Schein des Schlechten“.[35]) Sie setzt mithin die Willensentscheidung oder das Urteil darüber, ob etwas gut oder schlecht, erstrebens- oder verabscheuenswert sei, voraus.[36]) Ist aber die Entscheidung gefallen, so schließt sich, wie an die Idee die bejahende oder verneinende Wollung, an das Urteil mit Notwendigkeit die strebende oder ablehnende Begehrung.

Ebenso entstehen die Gefühle der Traurigkeit und Freude aus den Urteilen über Schlechtes und Gutes, das den Menschen betroffen hat.[37])

Die emotionellen Inhalte der Seele verdanken ihren Ursprung demzufolge alle den Ideen, aus denen sie kausalnotwendig folgen, d. h. also der Idee des menschlichen Körpers und den in dieser enthaltenen Ideen anderer Gegenstände. Die Körperidee ist ein unmittelbar von einem äußeren Dinge, eben dem Körper verursachter Modus des Denkens, die emotionellen Inhalte dagegen haben, als Wirkungen der Körperidee und selber Modi des Denkens nur ihres-

---

[34]) II 16, 5.

[35]) II 17, 2: vgl. 16, 8.

[36]) II 16, 2: „. . . daraus folgt, daß, ehe unsere Begierde nach außen auf etwas hinstrebt, in uns bereits ein Urteil vorgegangen ist, darüber, daß dasselbe etwas Gutes ist.“

[37]) In Bezug auf die Gefühle sehen wir den kurzen Traktat freilich schon der späteren Lehre der Ethik zusteuern. II 20 Anm. 2 erscheint die Traurigkeit nicht als direkte Wirkung des Urteils, sondern dieses bewirkt im Körper eine Zusammendrückung des Herzens, deren Wahrnehmung dann die Traurigkeit mit sich bringt.

gleichen zur Ursache, sie sind Modi des Denkens, die aus Modis des Denkens hervorgehen.[38]) Die Idee des menschlichen Körpers, wie auch die eines jeden andern Körpers, ist umgeben von einer Gefolgschaft von Wollungen, Begehrungen und Gefühlen.

Auf Grund der Wechselwirkung der Attribute, die freilich im kurzen Traktat nicht überall behauptet, sondern gelegentlich auch bestritten,[39]) im vorliegenden Zusammenhang indes anerkannt wird, nimmt Spinoza nun aber nicht bloß ein Leiden des Denkattributs von dem der Ausdehnung an, sondern auch andererseits ein Leiden des Attributs der Ausdehnung von dem des Denkens, und zwar schreibt er der Seele das Vermögen zu, die Bewegungen der Lebensgeister, nach welcher Richtung sie will, zu lenken.[40]) Diese Annahme verträgt sich freilich schlecht mit der Auffassung der Seele als der Idee des Körpers. Ist die Seele weiter nichts, als das ins Attribut des Denkens hineingeworfene Schattenbild des Körpers, so ist nur eine Abhängigkeit der Seele vom Körper möglich, aber nicht eine Abhängigkeit des Körpers von der Seele, die vielmehr eine besondere nicht von Körpers Gnaden stammende Wesenhaftigkeit der Seele zur Voraussetzung erfordert. Zweifellos ist auch diese Lehre von der Einwirkung der Seele auf die Bewegungen der Lebensgeister ein descartesisches Erbstück,[41]) und Spinoza konnte sie sich ohne Schwierigkeit zu eigen machen, so lange er selbst noch in der Weise Descartes die Seele substanzialistisch dachte. Merkwürdig erscheint es aber, daß er sie noch an einer Stelle ausdrücklich vertritt, an der er die Auffassung der Seele als Idee des Körpers ganz unmißverständlich ausspricht.[42]) Es liegt das wohl daran,

[38]) II 19, 10.

[39]) II 19, 8, 10; vgl. II 19, 6.

[40]) II 19, 11: „Wenn dann nun diese Eigenschaften aufeinander wirken, so entsteht daraus in der einen Leiden von der andern, nämlich [in der Ausdehnung] durch die Determination der Bewegung, die wir also nach welcher Richtung wir wollen zu lenken das Vermögen haben."

[41]) Vgl. die heftige Polemik Spinozas gegen sie in der Ethik, V Vorrede.

[42]) II 20, 4: „Nun kann die denkende Sache wohl den Körper des Petrus bewegen durch die Idee des Körpers des Petrus, aber nicht durch die Idee des Körpers des Paulus; ebenso kann die Seele von Paulus ihren eigenen Körper wohl bewegen, aber keineswegs den Körper eines andern, wie z. B. des Petrus."

daß er zu der in diesem engeren Gedankenzusammenhang sich als notwendig aufdrängenden Konsequenz, aus der Seele ein auch des letzten Restes von Selbständigkeit beraubtes Anhängsel des Körpers zu machen, nicht fortschreiten konnte, ohne dadurch mit den Fundamenten seines Systems in Widerspruch zu geraten. Die Seele ist ja nicht allein eine Wirkung des Körpers, sondern auch eine solche des Denkattributs, das sie infolge des äußeren Eindrucks von seiten des Körpers in sich erzeugt, sie ist eine Idee des göttlichen Verstandes. Hätte Spinoza alle Ideen Gottes zu bloßen Folgeerscheinungen der in ihnen erkannten Objekte herabgesetzt, so wäre es für ihn schließlich zur unausweichlichen Notwendigkeit geworden, das Denkattribut selbst, nachdem es so jeder Eigenkraft bar geworden wäre, aus der Reihe der göttlichen Urpotenzen zu streichen, und damit das wesentliche Charakteristikum seiner Metaphysik, die Koordiniertheit des ideellen Faktors der Wirklichkeit mit dem reellen preiszugeben. Das konnte er nicht. Die Selbstständigkeit des Denkattributs mußte er unter allen Umständen wahren; und es gelang ihm, aus der Schwierigkeit einen Ausweg zu finden, auf dem er nicht nur sich nicht von der Richtung, nach der die Grundlinien seiner Weltansicht wiesen, entfernte, sondern sie noch genauer einzuhalten vermochte, als er es bisher getan hatte.

Die bei der Auffassung der Seele als eines psychischen Konterfeis des Körpers unmöglich gewordene Annahme einer Einwirkung der Seele auf den Körper ließ Spinoza folgerichtig fallen: aber — er tat auch das Umgekehrte: er verzichtete ebenso darauf, die Seele als eine Wirkung des Körpers zu betrachten. Anstatt dem Denkattribut seine bisherige Aktivität ganz zu nehmen, wie es vorher fast notwendig schien, verstärkte er sie vielmehr, indem er sie allein für zureichend erklärte, die Ideen der Objekte zu produzieren. Damit ward jede kausale Beziehung zwischen Seele und Körper hin- und herüber gelöst.[43])

Die Bewegungen des Körpers verlaufen nunmehr nur noch nach

[43]) Eth. III 2: „Der Körper kann die Seele nicht zum Denken, und die Seele den Körper nicht zur Bewegung und Ruhe . . . bestimmen." Siehe auch die ausführliche Anmerkung zu diesem Lehrsatz.

ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit, ohne infolge eines völlig heterogenen Einflusses eine Richtungsänderung zu erleiden; und die Seele ist ein vom Attribut des Denkens in ihm selbst ohne äußeren Anreiz frei hervorgebrachter Modus.

Diese neue Anschauung bot zwei Vorteile:

Sie beseitigte zum ersten das irrationale Lehrstück von der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele, das Spinoza zwar durch Ableitung aus dem Begriff der Einheit des Naturganzen zu rationalisieren gesucht hatte,[44]) das aber doch mit der wesenhaften Geschiedenheit der nur durch sich selbst begreifbaren Attribute in Wahrheit nicht in Einklang zu bringen war: jetzt entfaltet jedes Attribut seine ihm eigentümliche Wesenheit in dem Reich der aus ihm hervorgehenden Modi ohne Rücksicht auf die andern Attribute ausschließlich und allein nach der ihm immanenten Notwendigkeit.

Zum zweiten erlaubte die neue Anschauung es Spinoza, das alte, mit seiner eigenen deduktiven Geistesrichtung wohl harmonierende metaphysisch-theologische Dogma von der Unleidentlichkeit und reinen Produktivität des göttlichen Verstandes in sein System als notwendiges Glied einzufügen, da Gottes Denken jetzt die Ideen der Dinge nicht mehr von den Dingen selbst empfängt, sondern sie selbsttätig schafft, allerdings nicht vor, aber auch nicht nach, sondern mit den Dingen,[45]) und zwar, wie wir bald sehen werden, genau mit den Dingen zugleich.

Gegenüber diesen beiden Vorteilen entstanden jedoch aus der veränderten Fassung des Verhältnisses von Körper und Seele neue Schwierigkeiten, die, wenn diese Fassung haltbar bleiben sollte,

---

[44]) K. T. I 2, 17 n. 2 und Anm. 4: „Wenn verschiedene Substanzen da wären, die nicht auf ein einziges Wesen bezogen würden, wäre ihre Vereinigung unmöglich, weil wir klar sehen, daß sie durchaus keine Gemeinschaft miteinander haben, wie Denken und Ausdehnung, aus denen wir doch bestehen." Vgl. dazu II 19, 9; 20 Anm. 3.

[45]) Eth. II 6 Folgesatz: „Hieraus folgt, daß das formale Sein der Dinge, die nicht Modi des Denkens sind, nicht deswegen aus der göttlichen Natur folgt, weil sie die Dinge vorher erkannt hat; vielmehr folgen die gegenständlichen Dinge aus ihren Attributen . . . auf dieselbe Weise und mit derselben Notwendigkeit, wie . . . die Ideen aus dem Attribut des Denkens folgen."

überwunden werden mußten. Spinoza ist dies in wunderbar einfacher Weise gelungen, und eine der wichtigsten Lehren seiner voll ausgereiften Philosophie, die, wenn auch in umgebildeter Gestalt, bis heute lebenskräftig geblieben ist,[46]) hat hier ihren eigentlichen Ursprung: nämlich die berühmte Theorie des Parallelismus der Attribute.

Zuvörderst hatte die Seele oder die Idee des einzelnen Körpers dadurch, daß das Band zwischen ihr und dem Körper zerschnitten war, überhaupt jegliche Verbindung mit den übrigen Einzeldingen verloren, sie war aus dem die Welt der Modi zu einem Ganzen einigenden Kausalzusammenhang herausgerissen. Es kam mithin darauf an, sie wieder in diesen einzureihen, aber in der Weise, daß ihre Unabhängigkeit vom Körper dabei aufrecht erhalten wurde. Das war nach der Lage der Voraussetzungen nur dann möglich zu machen, wenn sämtliche Modi des Denkattributs in unmittelbare kausale Beziehung zueinander gesetzt und zu einem sich in sich selbst genügenden, der körperlichen Natur syzygierten Kosmos zusammengeschlossen wurden. Solange Spinoza die kausale Abhängigkeit der Seele vom Körper noch anerkannte, hatte für ihn diese Möglichkeit nicht bestanden, und es war auch kein Bedürfnis gewesen, sie zu eröffnen. Jetzt, wo er jenes Abhängigkeitsverhältnis nicht mehr gelten ließ, bot sie sich ihm dar, und er bediente sich ihrer, der Seele den Halt, den sie bisher am Körper gehabt und nun verloren hatte, an ihresgleichen wiederzugeben. Er konnte dies um so leichter tun, als nach dem Fortfall der substanzialistischen seelischen Einheit die einzelnen Komplexe psychischer Inhalte sozusagen hüllenlos geworden und damit bereitet waren, miteinander in direkte Wechselwirkung zu treten und ein einziges, alle psychischen Inhalte in ihrer Gesamtheit umfassendes rein psychisches Reich zu bilden. Nunmehr ist die menschliche Seele weiter nichts, als ein Teilglied der das Attribut des Denkens erfüllenden und nirgendwo über dieses hinausweisenden unendlichen Kausalkette psychischer Modi, wie der menschliche Körper weiter nichts, als ein Teilglied der das Attribut der Ausdehnung erfüllenden unendlichen Körperwelt.

---

[46]) Ich denke an Fechner, Paulsen, Wundt, Riehl, Münsterberg.

War so die Verknüpfung der Seele mit der übrigen Wirklichkeit gemäß den veränderten Bedingungen wiederhergestellt, so blieb doch noch eine zweite Schwierigkeit: der Mensch als Konkretum ist nicht bloß Körper und Seele, sondern auch die Einheit beider; Körper und Seele gehören in ihm als in einem untrennbaren Ganzen zusammen. Nach der ursprünglichen Lehre Spinozas war diese Einheit aber allein durch die Kausalität, die gegenseitige Beeinflußung der beiden Grundbestandteile der menschlichen Natur, gesichert gewesen: der Körper wirkte in die Seele, ja er bewirkte die Seele, und diese wirkte ihrerseits in ihn, und so waren sie durch lebendige Wechselwirkung miteinander verbunden. Nun war diese Form der Einheit zerstört; Körper und Seele waren streng voneinander geschieden und schienen kaum noch überhaupt etwas miteinander zu tun zu haben; weltenfern voneinander führten sie in zwei sich absolut fremden Sphären des Seins jedes für sich sein eignes Leben, als ob sie sich gar nichts mehr angingen. Sollte also gleichwohl die reale Einheit der materiellen und der geistigen Hälfte der menschlichen Natur festgehalten und begreiflich gemacht werden, so war es notwendig, sie auf eine ganz neue Weise zu formulieren und zu begründen. Spinoza hat diese Notwendigkeit wohl empfunden und in der Art, wie er ihr nachkam, die Ingeniosität seines systematischen Denkens vielleicht am deutlichsten kundgegeben, trotzdem er die vollen Konsequenzen seiner hierbei gewonnenen Einsichten nicht gezogen hat.

Wir müssen, um ihm auf seinen späteren Standpunkt zu folgen, ein wenig in die prima philosophia abschweifen.

Die Einheit der Attribute in der Substanz wird im kurzen Traktat nicht in derselben Form definiert, wie in der Ethik.[47]) Die Substanz ist für Spinoza hier noch nicht die Identität der Attribute, sondern ihre inbleibende Ursache und zugleich, wie es der Begriff der inbleibenden Ursache verlangt, das den Attributen als seinen Teilen vorangehende Ganze.

Wie die Einzeldinge die Modi der Attribute sind, so sind die

---

[47]) Vgl. zum folgenden: Camerer, Spinoza und Schleiermacher, Stuttgart und Berlin 1903, S. 69 ff., 89 ff.

Attribute ihrerseits die Modi der Substanz.[48]) Während aber die Einzeldinge sowohl der Existenz nach vollständig von dem Attribut abhängen, dem sie eingeordnet sind, als auch in ihrer Qualität durch dieses bestimmt werden, und sich nur durch die besondere Art der Modifiziertheit ihres Attributs voneinander unterscheiden, haben die Attribute selbst bloß für ihre Existenz den einsehbaren Grund in der Substanz, ihrer Qualität nach sind sie dagegen jedes ein in seinem Eigenwesen unableitbar erstes, das sich von den übrigen absolut unterscheidet: sie bestehen nicht durch sich selbst, aber sie können nur allein durch sich selbst begriffen werden. Die Einheit alles Seins war bei dieser metaphysischen Anschauung durch die eine unbedingte Kausalität „Gottes oder der Natur", wie das Prinzip des Alls im kurzen Traktat der Regel nach genannt wird, unzweifelhaft verbürgt: mochten die einzelnen Attribute auch noch so verschiedengestaltige Modusreihen in sich produzieren, diese wiesen sämtlich zurück auf den gleichen einen Urquell alles Vorhandenen, dem sie in letzter Linie entsprangen. Die Annahme irgendwelcher Beziehungen sei es realer, sei es rein idealer Form zwischen den Modis der einzelnen Attribute war weder gefordert noch ausgeschlossen, und, wie wir sahen, hatte Spinoza in dieser Hinsicht getan, was ihn jeweils zweckmäßig gedünkt hatte; er hatte zwischen dem Denkattribut und den übrigen Attributen eine Wechselwirkung stattfinden lassen, wenn ihm auch gegen deren Möglichkeit in Anbetracht der völligen Andersartigkeit der verschiedenen Qualitäten der Attribute gelegentlich Bedenken aufgestiegen waren, und ferner hatte er einen Teil der Modi des Denk-

[48]) Dial. I, 9: „Und wofern du dann das Körperliche und das Denkende Substanzen nennen willst, mit Rücksicht auf die Modi, die davon abhängen: wohlan, dann mußt du sie auch Modi nennen mit Rücksicht auf die Substanz (Gott), von der sie abhängen: denn als durch sich selbst bestehend werden sie von dir nicht begriffen: und auf dieselbe Weise, wie Wollen, Fühlen, Verstehen, Lieben usw. verschiedene Modi sind von demjenigen, was du eine denkende Substanz nennst, welche du alle zur Einheit bringst und aus ihnen allen eines machst, so schließe ich auch . . ., daß sowohl die unendliche Ausdehnung als [das unendliche] Denken mitsamt andern unendlichen Eigenschaften [Attributen], oder nach deiner Redeweise andern Substanzen nichts anderes sind, als Modi des einen ewigen unendlichen und durch sich selbst bestehenden Wesens . . ." Vgl. I 2, 17; 7, 10.

attributs, die Ideen, als Abbilder, Objektivitäten von Modis der andern Attribute angesehen, für einen Teil von ihnen dagegen, für die emotionellen Modi, hatte er diese ideale Beziehung auf Modi anderer Attribute nicht statuiert.[49])

Wir haben nun verfolgt, wie die Umwandlung des Seelenbegriffs die Annahme einer Wechselwirkung zwischen den Attributen schließlich untunlich machte. Zu dem selben Ergebnis führte die Neufassung des metaphysischen Prinzips, die Spinoza alsbald vornahm, wie es scheint ohne dabei das Problem der Einheit von Körper und Seele von vornherein im Sinne gehabt zu haben.

Sie kündigt sich bereits im ersten Anhang des kurzen Traktats an. In diesem heißt es nämlich, daß es zur Wesenheit eines jeden Attributs gehöre, zu existieren.[50]) Hierdurch sind die einzelnen Attribute in jeder Richtung selbständig gemacht; sie sind jetzt nicht mehr bloß ihrer eigentümlichen Beschaffenheit nach, sondern auch ihrer Existenz nach Urphänomene; war bis dahin die Gott-Natur allein Ursache ihrer selbst, so besitzt nun jedes Attribut diesen Vorzug. Die in der Wirklichkeit vorhandenen Kausalreihen führen regressiv nur noch bis auf die Attribute zurück, in denen sie enthalten sind, aber nicht über diese hinaus zu einer höheren allverbindenden Einheit. Die einzelnen Attribute sind schon für sich absolute Seinsnotwendigkeiten, deren jede in sich festen Bestand hat und sowohl an sich selbst, wie mit allen ihren Wirkungen vollständig für sich selbst allein verständlich ist. Damit ist der Attributbegriff zur vollkommensten Entwicklung gelangt. Zugleich aber scheint auch die Einheit der Natur zerfallen zu sein: die Attribute haben weder eine gemeinsame Ursache über sich, noch verflechten sie sich durch ineinander greifendes Wirken ihrer Kräfte;

---

[49]) Siehe oben S. 458.

[50]) Anhang I Lehrsatz 4: „Zum Wesen jeder Substanz (= Attribut) gehört von Natur zu existieren: so sehr, daß es unmöglich ist, in einem unendlichen Verstande eine Idee vom Wesen einer Substanz zu setzen, welche in der Natur nicht existierte.“ Ebd. Corollarium: „. . . Sie (die Natur) besteht aus unendlichen Eigenschaften, . . . zu deren Wesen die Existenz gehört.“ Vgl. Ep. 2; 4; Ethik I def. 4.

sie sind Welten für sich, die sich nach den Gesetzen ihrer eigenen besonderen Wesenheiten entfalten, ohne aufeinander Rücksicht zu nehmen: aus dem Monismus der Gott-Natur ist ein Polykosmismus der Attribute geworden.[51]) Indessen war Spinoza doch nicht gesonnen, seinen monistischen Grundgedanken hinzuopfern, und so suchte er ihm eine Gestalt zu verleihen, in der er ihn der Verabsolutierung der Attribute zum Trotz behaupten konnte. Die Annahme, daß das Urwesen oder Gott die immanente Ursache der Attribute sei, hatte er aufgegeben; aber daran, daß es das aus diesen bestehende Ganze sei, hielt er fest, jedoch es galt ihm nun nicht mehr als das vor den Attributen vorhergehende, sie kausierende Ganze, ebensowenig aber auch als das aus dem bloßen Zusammen der Attribute erst resultierende, diesen mithin nachfolgende Ganze, sondern als deren mit ihnen zugleich sich verwirklichendes Ganzes: die Attribute setzen sich selbst als Teile der Substanz, und die Substanz setzt sich selbst als das All der Attribute, oder anders gesagt: die Substanz und die Gesamtheit der Attribute sind miteinander identisch.[52])

Soll nun aber die substantielle Identität der Attribute kein leeres Wort bleiben, so darf ihre Geltung nicht auf die Attribute in ihrer reinen Ursprünglichkeit beschränkt sein, sondern sie muß sich auch über die aus den Attributen hervorgehenden und in ihnen enthaltenen Modusreihen ausdehnen. Ist jedes Attribut ein Teilausdruck der einen und einzigen Substanz, so muß diese ihre unendliche Wesenheit in ihnen allen, obzwar auf unendlich verschiedene Weise, so doch in der gleichen Ordnung der Wirkungsketten zur

[51]) Ausdruck Böhmers (Spinozana IV, Zeitschr. f. Philos. Bd. 57 S. 258).

[52]) Ethik I def. 6. Lehrsatz 10 Anm.: „. . . Weit entfernt also, daß es ungereimt wäre, einer Substanz mehrere Attribute beizulegen, ist vielmehr nichts in der Natur klarer, als daß jedes Wesen unter irgend einem Attribut begriffen werden muß, und daß, je mehr Realität oder Sein es hat, es auch um so mehr Attribute besitzt, die sowohl Notwendigkeit (der Existenz) oder Ewigkeit als auch Unendlichkeit ausdrücken; und folglich ist auch nichts klarer, als daß das unbedingt unendliche Wesen notwendig als das Wesen zu definieren ist, das aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes eine gewisse ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.“ Vgl. ferner Lehrsatz 11 Folgesatz 1; und Lehrsatz 19: „Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig.“

Darstellung bringen, das heißt bei aller qualitativen Besonderheit der einzelnen attributiven Welten muß deren schematische Struktur die selbe sein. Zu jedem Modus eines jeden Attributs gehören in allen andern Attributen die Modi, deren Position in diesen seiner eignen Position in seinem Attribut genau entspricht, und alle derart zueinander gehörenden Modi der verschiedenen Attribute machen sozusagen einen einzigen Urmodus der Substanz selbst aus. Wir bezeichnen dieses Verhältnis der Attribute und ihrer Modi zueinander als metaphysischen Parallelismus.

Sagten wir vorher, daß Spinoza bei der Umgestaltung seiner Prinzipienlehre wohl noch nicht die Frage nach der Einheit von Körper und Seele ins Auge gefaßt hat, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß er die soeben beschriebene aus den neuen Voraussetzungen ja ohne weiteres abfließende Konsequenz des metaphysischen Parallelismus erst im Hinblick auf sie ausdrücklich gezogen hat; denn der metaphysische Parallelismus findet sich in der Ethik nicht, wie er sollte, in der allgemeinen Metaphysik des ersten Teils erwähnt, sondern erst im zweiten Teile, wo Spinoza sich anschickt, die Wesenheit des Menschen zu deduzieren, und wo er seiner derenwegen benötigte.[53]) In der Tat war die Beant-

[53]) Ethik II 7 Anm.: „Hier müssen wir uns . . . dessen erinnern . . . daß alles, was von dem unendlichen Verstand als die Wesenheit einer Substanz ausmachend wahrgenommen werden kann, nur zu einer einzigen Substanz gehört, und folglich, daß die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz sind, die bald unter diesem, bald unter jenem Attribut gefaßt wird. Ebenso sind auch ein Modus der Ausdehnung und die Idee dieses Modus ein und dasselbe Ding, nur auf zwei Weisen ausgedrückt . . . z. B. ist ein in der Natur existierender Kreis und die Idee dieses existierenden Kreises, die ebenfalls in Gott ist, ein und dasselbe Ding, das durch verschiedene Attribute erklärt wird. Mögen wir daher die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgend einem andern Attribut begreifen: immer werden wir eine und dieselbe Ordnung oder eine und dieselbe Verknüpfung der Ursachen, das heißt immer werden wir das Aufeinanderfolgen derselben Dinge finden. Aus keinem andern Grunde habe ich auch gesagt, Gott sei die Ursache der Idee z. B. des Kreises, sofern er nur ein denkendes Ding ist, und des Kreises, sofern er nur ein ausgedehntes Ding ist, als deswegen, weil das formale Sein der Idee des Kreises nur durch einen andern Modus des Denkens, als seine nächste Ursache, und dieser Modus des Denkens wiederum nur durch einen andern, und so weiter

wortung jener für das System so wichtigen Frage jetzt unmittelbar gegeben: Körper und Seele sind diejenigen Modi der Ausdehnung und des Denkens, die vermöge ihrer parallelen Stellung in ihren Attributen als Teilglieder eines und desselben Urmodus mit Notwendigkeit zusammengehören; in dem gleichen Stadium des Wirkens, in dem das Attribut der Ausdehnung den menschlichen Körper hervorbringt, produziert das Attribut des Denkens die menschliche Seele; Körper und Seele sind und bleiben ohne direkte Gemeinschaft, aber sie können in der Welt der Dinge nur gemeinsam existieren.

Damit war die Einheit von Körper und Seele von dem Grunde der fortgeschrittenen Gedankenbildungen auf dem Gebiete der Psychologie sowohl, wie auf dem der Metaphysik in einer befriedigenden Weise demonstrierbar geworden.

Zur vollen Stringenz und unbeanstandbaren Benutzung des angedeuteten Beweises ward es indessen noch erforderlich, die Modi des Denkattributs dem metaphysischen Parallelismus gemäß sämtlich bestimmten Modis der Ausdehnung zuzuordnen, und, da sie sich in ihrer bisherigen Gestalt dazu nicht allsogleich eigneten, sie so zu formen, daß dies möglich wurde.

Das Attribut des Denkens entfaltet seine Wirkungskraft im Reich der Seelen. Die Seelen sind aber nicht einfach, sondern zusammengesetzt aus Ideen, Wollungen, Begierden und Gefühlen; und diese besonderen psychischen Inhalte sind erst die Elementarmodi, aus denen sich die Denkwelt aufbaut. Sie vereinigen sich in den einzelnen Seelen zu in sich zusammenhängenden Komplexen, und der Mittel- und Tragpunkt eines jeden solchen Seele genannten Komplexes ist die Idee eines bestimmten Körpers. Dabei ist das Verhältnis der einzelnen Inhalte, die einen Komplex ausmachen,

ins Unendliche wahrgenommen werden kann, dergestalt, daß wir, solange die Dinge als Modi des Denkens angesehen werden, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen allein durch das Attribut des Denkens erklären müssen, und daß, sofern sie als Modi der Ausdehnung angesehen werden, auch die Ordnung der ganzen Natur allein durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden muß; und dasselbe gilt von den andern Attributen. Darum ist Gott die Ursache der Dinge, wie sie an sich sind, in Wahrheit sofern er aus unendlich vielen Attributen besteht."

zueinander das, daß die zentrale Körperidee die übrigen theoretischen Inhalte in sich birgt, wogegen die emotionellen Inhalte sich kausal an sie anschließen und außer ihr befindlich sind.[54]) Wir zeigten nun, wie Spinoza seine anfänglich gehegte Meinung, nach der die Körperideen in dem Denkattribut auf Anreiz durch die Körper selbst entstehen, aufgab und zu der Annahme überging, daß das Denkattribut rein aus sich selbst eine einheitliche Ursachenreihe von Modis in sich hervorbringe.[55]) Wir müssen nun näher in Erwägung ziehen, in welcher Weise sich die Modi des Denkens in ihrer Gesamtheit zu einer einzigen, Glied für Glied aneinander hängenden Kausalkette verbinden ließen.

Die theoretischen Modi, an sich betrachtet, ohne die aus ihnen entspringenden emotionellen Modi, sind nichts weiter, als die Ideen oder Objektivitäten der Körper und was in diesen an Ideen enthalten ist; alle zusammen sind die Objektivitäten aller Körper, das heißt: der Inbegriff aller theoretischen Modi ist die vollständige Spiegelung der Körperwelt im Attribut des Denkens. Diese, der Körperwelt genau entsprechende Figuration des Inbegriffs der theoretischen Modi des Denkens hatte der kurze Traktat nur flüchtig angedeutet.[56]) Die Aufmerksamkeit Spinozas mußte sich auf sie in erhöhtem Maße richten, nachdem er nunmehr das Attribut des Denkens lediglich auf sich selbst gestellt hatte und dadurch genötigt wurde, zwischen dessen Inhalten einen durchgehenden Zusammenhang zu stiften; denn sie gab ihm die Möglichkeit, ja sie zwang ihn sogar dazu, die theoretischen Inhalte des Denkattributs, die systematisch für ihn, als die Grundbestandteile der einzelnen Seelen, die wichtigsten waren, mit einem Schlage zu einem kausalen Ganzen

---

[54]) Vgl. oben S. 458.

[55]) Vgl. oben S. 460.

[56]) II 20, 4: „. . . daneben haben wir auch gesagt, daß die denkende Sache nur eine einzige in der Natur, und diese in unendlichen Ideen ausgedrückt ist, entsprechend den unendlichen Dingen, welche in der Natur sind." Anhang II 4: „Da die Natur oder Gott, ein Wesen ist, von welchem unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, und welches die Wesenheiten aller geschaffenen Dinge in sich befaßt: so ist es notwendig, daß von all dem im Denken eine unendliche Idee hervorgebracht wird, welche in sich objektive die ganze Natur befaßt, ebenso wie sie realiter in sich ist."

zu verknüpfen. Da die Körper in ihren Ideen so abgeformt sein müssen, wie sie wirklich sind, so müssen sie darin folgerichtig auch als in realen Beziehungen zueinander stehend und in ihrem Sein und Verhalten voneinander bedingt gedacht sein, weil sich in ihrer Beschaffenheit natürlich auch dies ausprägt. Demnach muß die Idee des einen Körpers auf die Idee des andern Körpers in derselben Weise Bezug haben, wie der in ihr erkannte Körper auf den in der andern erkannten hinweist. Auch die Ideen müssen demzufolge in direkten Beziehungen zueinander stehen, und zwar in solchen, die denen der Körper ganz gleichartig sind; mit andern Worten, sie müssen genau so wie die Körper real voneinander abhängen. So ergibt sich also aus diesen Überlegungen als Resultat eine kausal einheitliche ideale Körperwelt im Attribut des Denkens neben der wirklichen im Attribut der Ausdehnung, ein vollständiges psychisches Ebenbild von dieser und doch durch sie nicht hervorgerufen, sondern spontan und ohne Beziehung auf sie im göttlichen Denken erzeugt. Dies Verhältnis der Abbildlichkeit der theoretischen Modi des Denkens zu den Modis der Ausdehnung wollen wir den ideellen Parallelismus nennen.[57])

Da nun einerseits diesem ideellen Parallelismus zufolge jedem Körper im Attribut des Denkens eine ihn objektiv enthaltende Idee entspricht, und die einzelnen Ideen ebenso miteinander verknüpft sind, wie die Körper, und da andrerseits dem metaphysischen Parallelismus zufolge jedem Modus der Ausdehnung notwendig, als zur Einheit desselben Urmodus gehörig, ein Modus des Denkens zugeordnet werden muß, der zu den übrigen Modis des Denkens in denselben Abhängigkeitsverhältnissen steht, wie jener zu den übrigen Modis der Ausdehnung, so war es für Spinoza geradezu unvermeidlich, die beiden in ihrer Art verschiedenen Parallelismen in einen zu verschmelzen: die Welt der ausgedehnten Modi und die

---

[57]) Chronologisch liegt die Sache so, daß der Gedanke des ideellen Parallelismus für Spinoza der Anlaß gewesen ist, aus seiner Metaphysik die Konsequenz des metaphysischen Parallelismus zu ziehen, und daß dann der Gedanke des metaphysischen Parallelismus ihn wiederum dazu veranlaßt hat, den ideellen Parallelismus in der Weise, wie wir es im Text darstellen werden, weiter auszubilden.

Welt der Ideen sind zwei der wesenhaft identischen Reihen, in denen die entwickelte Substanz sich darstellt; die eine setzt sich aus den ausgedehnten Objekten zusammen, die andere aus deren Objektivitäten. In dieser Verschmelzung des ideellen und des metaphysischen Parallelismus besteht die bisher noch nicht genügend beachtete Eigentümlichkeit der Auffassung Spinozas vom Parallelismus zwischen Denken und Ausdehnung.[58])

[58]) Überdies ist zu beachten, daß Spinoza neben dem metaphysischen und dem ideellen Parallelismus auch noch einen erkenntnistheoretischen Parallelismus annimmt. Im Traktat über die Verbesserung des Verstandes z. B. ist ausschließlich von diesem letzteren die Rede. Ihm gemäß „müssen sich in dem Systeme der richtigen Philosophie die Erkenntnisse in derselben Ordnung aus dem Grundbegriffe der Gottsubstanz entwickeln, wie die einzelnen Dinge, und zwar die Modi sowohl der Ausdehnung als auch des Denkens, in der Wirklichkeit aus dem Wesen der Gottheit" (Windelband, Geschichte der neueren Philosophie I ^{2} S. 221). Man hat also in Summa drei Parallelismen zu unterscheiden: zuvörderst den metaphysischen, der die Gleichartigkeit der kausalen Abfolge der Modi in den verschiedenen Attributen auf Grund ihrer realen Zusammengehörigkeit in den Einheiten der Urmodi behauptet, sodann den ideellen, nach dem die Modi des Denkattributs als Ideen oder Erkenntnisse der ihnen metaphysisch korrespondierenden Modi der anderen Attribute, speziell also des Attributs der Ausdehnung, zu gelten haben, endlich den erkenntnistheoretischen, der nur die formale Übereinstimmung des Systems der Wissenschaft mit dem System der Wirklichkeit, oder des Systems der Idealgründe mit dem System der Realgründe aussagt. Der viel zitierte Lehrsatz Ethik II 7: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge" kann an sich zur Formel für jeden der drei Parallelismen dienen, an sich ist er also nicht bloß zweideutig (Windelband a. a. O.), sondern dreideutig. In dem Zusammenhang, in dem er steht, tritt er zunächst im Sinne des ideellen Parallelismus auf und wird dann in der Anmerkung nachträglich von Spinoza im Sinne des metaphysischen Parallelismus interpretiert. Hier ist er also bloß in zwei Bedeutungen verwandt, und dies in ganz passender Weise, indem er neben der Bedeutung des metaphysischen Parallelismus nicht, (wie Windelband meint,) die des erkenntnistheoretischen in sich schließt, der mit dem metaphysischen ohne weiteres garnichts zu tun hat, sondern die des ideellen Parallelismus, den Spinoza eben mit dem metaphysischen in eins setzen will.

Es ist nun leicht zu sehen, daß in Gott der ideelle Parallelismus zugleich auch ein erkenntnistheoretischer sein muß, weil in Gottes Verstand die Ideen ebenso geordnet sind, wie die Dinge in der Welt, daher Spinoza denn auch lehrt, daß alle Ideen wahr sind, sofern sie sich auf Gott beziehen (Eth. II 32). Es ist aber nicht ohne weiteres klar, wie in der menschlichen Seele, deren Ideen sich ja dem ideellen Parallelismus zufolge ihrem Erkenntnisinhalt nach

Wo bleiben aber in diesem Zusammenhang die nicht-objektiven Modi des Denkens: die Wollungen, Begierden und Gefühle? Für sie scheint darin überhaupt kein Raum mehr vorhanden zu sein. In der Tat, es ist so; ihr Sondersein ließ sich nicht ferner mehr aufrecht erhalten.

Durch die Verkoppelung der theoretischen Modi zu einem lückenlosen Ideenzuge war es unmöglich geworden, die emotionellen Modi diesen noch anzugliedern, da sie bestenfalls nur kleine Seitenketten an der großen Hauptkette der Ideen sein konnten, es aber selbst dann bei genauerer Betrachtung nicht begreiflich zu machen war, wie diese Seitenketten wohl von der Hauptkette ausgehen und in sie zurückkehren mochten. Denn so wenig in den Körpern die Fähigkeit lag, etwas anderes zu wirken, als Körperliches, so wenig konnten streng genommen die Ideen als Objektivitäten der Körper die Fähigkeit haben, etwas zu wirken, das nicht die Objektivität von etwas körperlichem, somit keine Idee war, weil ja in der Idee weder mehr noch minder objektiv enthalten ist, als der in ihr gedachte Körper formal besitzt. Und ebensowenig, wie aus den Ideen entspringen, konnten die emotionellen Modi auf die Ideen wirken, weil alles, was mit den Ideen vorging, schon in andern Ideen seine zureichende Ursache hatte und sich mithin nicht als durch die emotionellen Modi hervorgebracht ansehen ließ, eine Alterierung der reinen Wirksamkeit der Ideen durch die emotionellen Modi aber eine Durchbrechung des ideellen Parallelismus bedeutet hätte, die Spinoza konsequenterweise nicht zulassen durfte. So waren die emotionellen Modi von den Ideen, mit denen sie doch zu einheitlichen Seelen verbunden sein sollten, wie abgeschnitten.

Aber auch diesen einsamen Posten konnten sie nicht halten. Die Forderung des metaphysischen Parallelismus, daß jeden Modus der Ausdehnung ein solcher des Denkens begleite, wurde ohne Rest durch die Ideenwelt erfüllt. Sämtliche Körper hatten in ihren

zunächst nur auf den menschlichen Körper beziehen, eine erkenntnistheoretische Parallelität dieser ihrer ideell dem Körper parallelen Ideen mit dem Ganzen der Wirklichkeit möglich sein soll. Damit ist das Problem der spinozistischen Erkenntnispsychologie formuliert. Wir deuten weiterhin im Text an, wie Spinoza es zu lösen versucht hat: siehe S. 478 f.

Objektivitäten ihren zugehörigen Denkmodus, und es war in der Körperwelt kein weiterer Inhalt auffindbar, dem die emotionellen Modi hätten zugesellt werden können. Sollte der metaphysische Parallelismus also in Geltung bleiben, so mußten entweder neue und neuartige Inhalte im Attribut der Ausdehnung angenommen oder die emotionellen Modi als eigne Realitäten neben den Ideen aus dem Attribut des Denkens gelöscht werden. Das erste ging natürlich nicht an, da es nur zum Schaden der mechanistischen Naturbetrachtung geschehen konnte. Spinoza entschloß sich deshalb für das zweite.

Das Vorhandensein der Wollungen, Begierden und Gefühle ganz und gar in Abrede zu stellen, ließ er sich freilich, wie sich von selbst versteht, nicht einfallen. Dagegen hat er in außerordentlich geschickter Weise versucht, die emotionellen Modi in Momente und besondere Zustände der Ideen umzudeuten, und indem er sie so ihrer bisherigen Eigenwesenheit beraubte und in die Ideen hineinnahm, gelang es ihm, die Begriffe seiner Psychologie mit den Konsequenzen seiner Metaphysik in volle Übereinstimmung zu bringen. Wir gehen mit ein paar Worten auf die Einzelheiten ein:

Wir sahen vorher,[59]) daß Spinoza im kurzen Traktat den Willen, genauer die einzelne Wollung, das heißt Bejahung oder Verneinung, als notwendige Folgeerscheinung der Idee betrachtete; sie gehörte notwendig zur Idee als deren unausbleibliche Wirkung; das Band, das beide miteinander verknüpfte, war die Kausalität.[60]) In der Ethik ist dieser Standpunkt in der Hauptsache gewahrt, auch hier besteht eine notwendige Zusammengehörigkeit zwischen Idee und Wollung. Aber die Zusammengehörigkeit ist nicht mehr die kausale Verknüpftheit außereinander befindlicher Elemente, sondern das notwendige Bei- und Ineinandersein der in einer einheitlichen Realität enthaltenen Bestimmungen.[61]) Jede Bejahung ist,

---

[59]) S. 457.

[60]) K. T. II 15, 5; 16 Anm. 2.

[61]) Ethik II 49: „Es gibt in der Seele keine Wollung oder keine Bejahung und Verneinung außer der, die die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schließt.“ Vgl. Tract. theol.-pol. Cap. IV Abschnitt 6.

als wirklicher Akt, die Bejahung der einen einzigen Idee, zu der sie gehört, und keiner andern, jede einzelne Idee schließt die Bejahung ihrer selbst eo ipso in sich; beide sind ohne einander gar nicht denkbar, und es kann hier nicht einmal mehr von prius und posterius, wie die Kausalität es stets mit sich bringt, die Rede sein.[62])

War auf diese Weise der Wille, als der emotionelle Modus, der seiner Natur nach der Idee am nächsten stand, zu einem unabtrennbaren Bestandteil der Idee gemacht worden, so erreichte Spinoza dasselbe bei der Begierde dadurch, daß er sie mit dem Willen identifizierte. Zwar hat er die alte scharfe Unterscheidung zwischen dem Wollen als dem Bejahen und Verneinen und dem Begehren als dem Erstreben und Verabscheuen in der Ethik noch einmal ausdrücklich betont,[63]) doch ist diese Stelle offenbar von früheren Ausarbeitungen her versehentlich stehen geblieben. Denn in der Affektenpsychologie wird im Gegensatz zu ihr das Streben eines jeden Dinges, in seinem Sein zu beharren, eben aus der Bejahung seiner Wesenheit abgeleitet,[64]) die in seiner Definition

[62]) Man könnte vielleicht schon aus den Darlegungen des kurzen Traktats die analytische Einheit von Wollung und Idee, Wille und Verstand herauslesen wollen: mir scheint das jedoch nicht möglich, besonders im Hinblick auf die Stelle II 16 Anm. 2, an der Spinoza einen Einwand gegen seine Lehre in folgender Weise formuliert: „Sagt man: die bewirkende Ursache des besonderen Wollens ist keine Idee, sondern der Wille selbst in dem Menschen“ usw., woraus sich unzweideutig ergibt, daß nach seiner eigenen damaligen Ansicht die Wollung durch die Kausalität, also synthetisch, an die Idee geknüpft ist.

[63]) Eth. II 48 Anm.: „Bevor ich aber weiter fortfahre, möcht ich hier bemerken, daß ich unter Wille das Vermögen zu bejahen und zu verneinen verstehe, nicht aber die Begierde: das Vermögen sag ich, kraft dessen die Seele, was wahr oder falsch ist, bejaht oder verneint, und nicht die Begierde, kraft deren die Seele Dinge erstrebt oder verabscheut.“ Auch Eth. II Grundsatz 3 steht mit der neuen Auffassung der emotionellen Modi noch nicht recht in Einklang.

[64]) Eth. III 4—6. Vgl. IV 37 Bew.: „. . . Ferner, die Begierde, sofern sie sich auf die Seele bezieht, ist die Wesenheit der Seele selbst; die Wesenheit der Seele besteht aber in einer Erkenntnis . . .“ Eth. III 54 Bew.: „Das Streben oder die Kraft der Seele ist die Wesenheit der Seele selbst. Nun aber bejaht die Seele nur das, was die Seele ist und vermag . . .“ Eth. III 2 Anm.: „So lehrt die Erfahrung ebenso klar, als die Vernunft, daß . . . die Beschlüsse der Seele nichts weiter sind, als die Triebe selbst . . . Wer

und somit in seiner Idee eingeschlossen liegt. Die Idee des Körpers bejaht die objektive Wesenheit des Körpers und dem entspricht die Tendenz des Körpers, in seiner formalen Wesenheit zu beharren. Dieses auf Selbsterhaltung gerichtete Streben der psychophysischen Einheit hat Spinoza auf verschiedene Weisen bezeichnet; der zusammenfassende Namen für alle seine Arten ist Begierde;[65]) wo die Arten dagegen unterschieden werden, heißt das Streben, sofern es auf Körper und Seele zugleich bezogen wird, Trieb, sofern es der Seele als Trieb zum Bewußtsein kommt, Begierde im engeren Sinne, endlich, sofern es allein auf die Seele bezogen, mithin sofern nur seine psychische, im Attribut des Denkens erscheinende Seite, nämlich die Selbstbejahung der Körperidee ins Auge gefaßt wird, wie die Konsequenz des Gedankenganges es fordert, Wille.[66]) Die einzelnen Begehrungen sind dann die mannigfaltigen Äußerungsformen, in denen die Körperidee ihre Selbstbejahung im Getriebe des Geschehens durchzusetzen sucht.[67])

Was drittens die Gefühle der Freude und Trauer anlangt, so gelten sie in der Ethik als eine besondere Gruppe von Ideen innerhalb der Körperidee: sie sind die Ideen der Körperaffektionen, die eine Vermehrung oder Verminderung der Wirkungskraft des Körpers mit sich bringen, und zwar sofern sie dies tun;[68]) „die Idee, die die Form des Affekts ausmacht, bejaht vom Körper etwas, was

---

. . ., der muß notwendig einräumen, daß dieser Beschluß der Seele . . . sich von der Vorstellung oder der Erinnerung nicht unterscheidet und nichts anderes ist, als jene Bejahung, die die Idee, sofern sie Idee ist, notwendig in sich schließt."

65) Eth. III Definitionen der Affekte 1.

66) Eth. III 9 Anm.

67) Tönnies (Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza, Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Phil. Bd. 7, 1893) und ihm folgend Höffding (Geschichte der neueren Philos. I 360) finden einen unausgleichbaren Gegensatz zwischen der intellektualistischen Psychologie des zweiten Teils und der voluntaristischen des dritten Teils der Ethik. Damit tun sie Spinoza bitter Unrecht: die Willenslehre des dritten Teils steht nicht nur nicht in Widerspruch zu den psychologischen Bestimmungen des zweiten Teils, sondern sie ist an diese mit bewunderungswürdiger Konsequenz angeschlossen.

68) Eth. III Def. 3; vgl. IV 9 Bew., 66 Anm.; V 11 Bew., 34 Bew. Vgl. schon K. T. Anhang II 15.

tatsächlich mehr oder weniger Realität in sich enthält, als vorher." [69])

Auf die zwischen den einzelnen Ideen, Wollungen, Begehrungen und Affekten obwaltenden, zum Teil recht verzwickten gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse brauchen wir uns hier nicht weiter einzulassen. Das Mitgeteilte genügt, um verständlich zu machen, wie Spinoza es sich ermöglichte, die emotionellen Modi aus dem Begriff der Seele als der Idee des Körpers deduktiv als notwendig in der Körperidee selbst enthaltene Momente herzuleiten. Wir wollen dagegen noch, um unsere Untersuchung vollständig zu machen, zwei andere Dinge kurz betrachten, von denen wir das eine bisher noch garnicht, das andere nur flüchtig zu berühren Veranlassung hatten.

Das eine ist das Selbstbewußtsein. Der kurze Traktat gibt darüber nichts näheres an, obgleich er es zweimal im Vorübergehen erwähnt. [70]) Im Traktat über die Verbesserung des Verstandes redet Spinoza zwar gelegentlich ausführlicher davon. [71]) jedoch nicht in metaphysisch-psychologischer Beziehung, in der es uns hier interessiert. In dieser Hinsicht behandelt er es erst in der Ethik. [72]) Die Schwierigkeiten, die für Spinoza in der Tatsache des Selbstbewußtseins steckten, sind ähnlich denen, die ihm die emotionellen Inhalte der Seele bereitet hatten, und er hat sich auch in ganz ähnlicher Weise, wie bei diesen, über sie hinweggeholfen. Solange die Seele als Substanz aufgefaßt wurde, war die Existenz einer Idee ihrer selbst in ihr aus ihrem Denkvermögen leichtlich zu begreifen. Nachdem Spinoza aber den substanzialistischen Seelenbegriff aufgegeben hatte, mußte die Idee der Seele zu den Teil-

---

[69]) Eth. III Allg. Def. der Affekte, Erläuterung. — Camerer (Die Lehre Spinozas S. 146) und Raoul Richter (Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas, Wundts philos. Studien XIV 297 ff., auch 248) suchen die in der Bezeichnung der Affekte als Ideen liegende Unterordnung der emotionellen Modi unter die theoretischen, als eine besondere Spezies von diesen, wegzuinterpretieren. Sie haben sich offenbar die Motive dieser Bezeichnung, die wir im Text angegeben haben, nicht deutlich gemacht.

[70]) K. T. II 19, 7; Anhang II 17.

[71]) Spinoza, Opp., ed. v. Vloten et Land, 1895, I 11.

[72]) II 20 f.

gliedern des Komplexes psychischer Inhalte gerechnet werden, der an Stelle der bisherigen Seele getreten war, und ihr Vorhandensein in diesem war ganz neu zu motivieren.

Wir wissen nicht, wie Spinoza dies anfänglich gemacht hat, vermutlich schon in annähernd derselben Weise, wie in der Ethik. Dort wird das Selbstbewußtsein der späteren Auffassung der Seele gemäß als die Idee der Idee des Körpers definiert, und es ergibt sich als notwendige Folge aus der unendlichen Wirkungskraft des göttlichen Denkattributs, das Ideen von allem und jedem, was sich in der Natur der Dinge vorfindet, und somit auch eine Idee von der Idee des Körpers hervorbringt.[73] Dabei hat es den Anschein, als ob Spinoza zunächst die Ideen der Ideen als eine von der Ideenwelt selbst gesonderte und ihr überbaute, parallele Welt angesehen habe, so daß also die Idee der Idee des Körpers sich zur Idee des Körpers ebenso verhielt, wie die Idee des Körpers zum Körper, nur mit dem Unterschied, daß Idee und Körper sich in verschiedenen Attributen befanden, und Idee der Idee und Idee in einem und dem selben.[74] Diese Meinung hätte ihn schließlich wegen der unendlichfachen Reflexibilität des Selbstbewußtseins zu der Annahme einer unendlichen Stufenfolge von immer höher potenzierten Objektivitätenreihen im Attribut des Denkens weiter treiben müssen. Es ist aber weder in seinen Werken noch in seinen Briefen die Spur einer solchen Annahme nachweisbar.[75] Vielmehr hat er, als er sich über die systematische Notwendigkeit klar wurde, alle zum Komplex einer

---

[73]) II 20 Bew.: „Das Denken ist ein Attribut Gottes; und daher muß es notwendig von ihm sowohl wie von allen seinen Affektionen und folglich auch von der menschlichen Seele in Gott eine Idee geben."

[74]) II 21: „Diese Idee der Seele ist mit der Seele auf dieselbe Weise vereinigt, wie die Seele selbst mit dem Körper vereinigt ist."

[75]) Um so weniger davon, daß er die unendliche Stufenfolge der höheren Objektivitäten zu einer Stufenfolge der Attribute selbst gemacht hätte, so daß jedes Attribut eine Objektivitätenreihe in sich enthalten hätte, mit Ausnahme des Attributs der Ausdehnung, dessen Inhalte nur Objekte, nicht Objektivitäten wären. Diese geistvolle, aber falsche Deutung der Lehre von den unendlich vielen Attributen stammt nicht von Böhmer, wie Gebhardt (Sp. Trakt. üb. d. Verb. des Verst., Heidelberg 1905, S. 86) behauptet, sondern von Bratuschek (Philos. Monatshefte VII 193ff.) und wird heute noch von Windelband (Gesch. d. neueren Phil. I² 222) vertreten.

Einzelseele gehörigen psychischen Inhalte in die Idee des zugehörigen Körpers hineinzuverlegen, die Zweiheit von Idee und Idee der Idee, die sich zu einer unendlichen Vielfachheit immer höherer Objektivitäten auszuwachsen drohte, aufgehoben und jeder Idee an und für sich die Selbstobjektivität als ihr inwohnende Eigenschaft beigelegt. „Die Idee der Idee ist nichts anderes, als die Form der Idee, sofern sie als Modus des Denkens und ohne Beziehung aufs Objekt angesehen wird; wenn nämlich jemand etwas weiß, so weiß er damit unmittelbar, daß er dies weiß, und zugleich weiß er, daß er weiß, daß er dies weiß, und so weiter ins Unendliche.“ [76]) Alle höheren Objektivitäten sind in der ursprünglichen Objektivität, der Idee des Körpers, bereits enthalten. Die Idee ist kein stummes Gemälde auf einer Tafel, [77]) sondern sich selbst gegenwärtiges, geistiges Leben. [78])

Zum zweiten haben wir hier noch über den Versuch zu reden, den Spinoza in der Ethik unternimmt, um das Dasein der Ideen der metaphysischen Prinzipien in der Seele auf dem Boden seiner nunmehrigen Seelentheorie zu begründen. Wir sahen vorher bei der Besprechung der Psychologie der Anmerkungen und des Anhangs zum kurzen Traktat, wie Spinoza die Ideen äußerer Gegenstände, also die Wahrnehmungen, dadurch zu Teilinhalten der Idee des menschlichen Körpers zu machen vermochte, daß er sie als die Ideen der von den äußeren Gegenständen hervorgerufenen

---

[76]) Eth. II 21 Anm., vgl. II 43 Bew.

[77]) Spinoza sagt zweimal, daß die Idee kein stummes Gemälde sei, einmal deswegen, weil sie selbstbewußt ist (II 43 Anm., welche Stelle wir hier im Auge haben), das andre Mal, weil sie Bejahung und Verneinung in sich schließt (II 49 Anm.). Das Selbstbewußtsein gehört also in der gleichen Weise in die Idee hinein, wie der Wille.

[78]) Camerer (Die Lehre Spinozas, S. 56) verkennt, da er sich die historische Genesis des spinozistischen Seelenbegriffs nicht klar gemacht hat, daß die unendlichen Selbstobjektivierungen der Idee schon mit der Idee selbst zusammenfallen. Er sucht die beiden Auffassungen, die wir in der Ethik finden und als verschiedene Entwicklungsstadien der Lehre vom Selbstbewußtsein betrachten, miteinander zu verbinden, indem er die unendliche Stufenfolge der Selbstobjektivierungen der Seele in die Idee der Idee, also in die erste Selbstobjektivierung hineinverlegt. Das verträgt sich natürlich nicht mit dem Parallelismus der Attribute, wie auch Camerer bemerkt; deswegen ist es aber eben auch nicht Spinozas Meinung gewesen.

Körperaffektionen betrachtete, die die objektive Wesenheit der Ursachen der Körperaffektionen, nämlich der auf den Körper einwirkenden äußeren Gegenstände selbst, in sich schließen mußten; wir bemerkten dort aber auch, daß er es versäumte, das entsprechende für die Ideen von Gott und den Attributen zu leisten.[79]) In der Ethik hat er diese Versäumnis nachgeholt. Zu der Erklärung der Wahrnehmungen, die in ihr auf analoge Weise, wie in den Anmerkungen zum kurzen Traktat, nur erheblich ausführlicher gegeben wird, kommt nun auch der Nachweis für das Enthaltensein jener metaphysischen Begriffe in der Körperidee. Spinoza erbrachte diesen unter Anwendung eines sehr einfachen Gedankenganges.[80]) Da die göttliche Substanz seiner pantheistischen Grundansicht gemäß die inbleibende Ursache der Welt ist, alle Dinge somit in Gott sind und ohne ihn weder sein noch begriffen werden können, so muß in jedem einzelnen Dinge die Wesenheit Gottes und der Attribute Gottes, an denen es Anteil hat, gegenwärtig sein und sich darin kundgeben. Jede Idee muß daher Gottes ewige und unendliche Wesenheit in sich schließen, und diese wird sich ihr in der Erkenntnis ihres Objekts unter dem Attribut, dem dieses zugehört, in ihrer Selbsterkenntnis unter dem Attribut des Denkens offenbaren; jede Idee muß mithin Ideen von Gott und gewissen Attributen Gottes in sich bergen. Dies gilt allgemein und so im besonderen auch von den Ideen der Körper. Die Idee des menschlichen Körpers, das heißt die menschliche Seele, enthält notwendigerweise in sich die Ideen von Gott und den Attributen der Ausdehnung und des Denkens. Und weil nach Spinozas Erkenntnistheorie alle Dinge ebenso wie sie aus Gott und Gottes Attributen hervorgehen, auch begrifflich daher abzuleiten sind,[81]) so ist die Fähigkeit der Seele, neben der sinnlichen Erkenntnis der Dinge eine rationale zu gewinnen, auch bei der neuen psychologischen Fundamentalvoraussetzung außer Zweifel gestellt.

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchung angelangt.

---

[79]) Siehe oben S. 457.

[80]) Ethik II 45—47.

[81]) Wir nannten dies Verhältnis (siehe unsere Anmerkung 58) vorher den erkenntnistheoretischen Parallelismus.

Die Frage, die wir zu Anfang aufwarfen,[82]) hat ihre volle Beantwortung gefunden, die Frage nämlich, in welcher Weise in dem Denkattribut die Seelen sich zu ihren Inhalten, zueinander und zu diesem selbst verhalten sollten, und wie die Beziehung von Seele und Körper begreiflich gemacht werden konnte. Die Seele als eigne Realität ist verschwunden, und in ihre Rechte ist die Idee des zu ihr gehörigen Körpers getreten. Alle übrigen psychischen Inhalte sind zu Momenten und Bestandteilen der Körperidee geworden. Sämtliche Körperideen bilden miteinander eine ursächlich verbundene ideale Körperwelt, die mit derselben Notwendigkeit und Ursprünglichkeit, mit der die reale Körperwelt aus dem Attribut der Ausdehnung folgt, in paralleler wesenhaft identischer Entwicklung von dem Attribut des Denkens produziert wird. Als parallele Modi ihrer Attribute sind Seele und Körper Teilausdrücke eines Urmodus der Substanz: dies gibt ihnen die notwendige metaphysische Einheit und sichert dieser zugleich die Unauflösbarkeit. Wir haben die Gründe für diese Beantwortung der Frage ausführlich dargelegt, und glauben dadurch die eigentümliche Fassung, die Spinoza dem Seelenbegriff gab, die auf den ersten Blick so verwunderlich erscheinende[83]) Definition der Seele als der Idee, deren Objekt der menschliche Körper ist, von den historischen Bedingungen und den systematischen Erfordernissen seiner Philosphie aus verständlich gemacht zu haben. Wie unsere Darstellung zeigt, sind Erwägungen rein psychologischer Natur für Spinoza bei der Grundlegung seiner Psychologie kaum bestimmend gewesen. Er hat den überkommenen Seelenbegriff so lange zurecht geschliffen, bis er in den Rahmen seiner Metaphysik hineinpaßte.

II. Der Parallelismus der Attribute.

Wir behaupteten im Verlauf unserer Darstellung der Genesis des spinozistischen Seelenbegriffs gelegentlich, daß Spinoza den

---

[82]) S. 335.

[83]) Nichsdestoweniger aber den Gedanken Spinozas so präzise wie nur möglich zum Ausdruck bringende Definition. Diese Bezeichnung ist gerade das Gegenteil von einem „höchst ungeeigneten Sprachgebrauch“, wofür sie Höffding (Geschichte der neueren Philos. I 579) erklärt.

Grundgedanken seiner metaphysischen Substruktion der Psychologie nicht bis in die letzten Konsequenzen verfolgt habe.[84]) Wir wollen den Beweis für unsere Behauptung erbringen.

Da die von uns vermißten Konsequenzen oder eigentlich besser Praemissen jenes Grundgedankens ins Gebiet der Metaphysik gehören und speziell an die Eigentümlichkeiten des Attributs des Denkens und an die dadurch gegebene Stellung dieses Attributs zu den übrigen Attributen anknüpfen, so tun wir gut, bevor wir die eigentliche Untersuchung beginnen, kurz zusammenfassend daran zu erinnern, was Spinoza von den Attributen im allgemeinen lehrt.

Die Attribute sind die Wesensbeschaffenheiten der Substanz, ihre inhaltlichen qualitativen Bestimmtheiten, ihre Grundkräfte. Jedes ist von dem andern durchaus verschieden, eine eigne Wesenheit für sich, die sich nicht weiter zurückführen läßt, sondern nur durch sich begreifbar ist und als ein Ursprüngliches und Letztes betrachtet werden muß. Infolge ihrer vollkommnen Ungleichartigkeit und Fremdheit gegeneinander können die Attribute nicht aufeinander wirken, überhaupt nicht eins für das andere bestimmend sein, so daß jedes die ihm eigne Natur unbehindert zu entfalten vermag und daher in seiner Gattung unendlich ist. Es gibt ihrer unendlich viele, und in ihrer Gesamtheit machen sie die eine unbedingt unendliche Substanz aus, die der Urgrund alles Seins ist und insofern Gott oder die Natur genannt wird. Über die Form der Einheit der Attribute in der Substanz hat Spinoza, wie wir in der vorigen Abhandlung sahen, nicht immer die gleiche Meinung gehegt.[85]) Anfänglich betrachtete er, wie der Traktat zeigt, die Substanz als die inbleibende Ursache der Attribute, und diese als ihre ersten Hervorbringungen. Aber bereits im ersten Anhang zum kurzen Traktat hat er diesen Standpunkt verlassen, und nach der reifen Lehre der Ethik sind die Attribute in keiner Weise mehr abhängig, sondern sie bestehen aus eigner Kraft, sind durch sich selbst notwendig existierende Wesenheiten. Sie sind nicht mehr Verursachtes und Ursache zugleich, sondern nur noch Ursache

[84]) Siehe S. 336 und 463.

[85]) S. 463 f.

allein, nicht mehr Produkte der Substanz, sondern die Substanz selbst, aber in einer bestimmten Form ihres Wirkens, die Substanz, sofern sie durch dieses Attribut ausgedrückt wird, wie Spinoza zu sagen pflegt. In welcher Weise freilich die Einheit der Attribute in der Substanz begreiflich gemacht werden könne, wenn die Attribute schon selbst die Substanz sind und diese rein in ihnen aufgeht, ohne eine eigne übergreifende Realität zu besitzen, darüber finden wir bei Spinoza nirgend Aufschluß.[86])

Alles was ist, ist in Gott, das heißt nach dem eben gesagten in Gottes Attributen, die es als inbleibende Ursachen in sich hervorbringen. Es kann sich daher von Gott oder von Gottes Attributen, was ja dasselbe besagt, nichts wesenhaft unterscheiden. Alle gewirkten Dinge sind vielmehr nichts anderes, als Modifikationen oder Modi der göttlichen Attribute. Gott oder alle Attribute Gottes produzieren als die naturende Natur in sich die Gesamtheit der Modi als die genaturte Natur.

In der genaturten Natur unterscheidet Spinoza drei Arten von Modis: unmittelbar aus der göttlichen Natur folgende ewige und unendliche Modi, durch Vermittlung dieser ersten aus Gott folgende ewige und unendliche Modi, drittens endliche Modi, die, eine unendliche Reihe bildend, aus andern endlichen Modis folgen.

Aus der substanziellen Identität der Attribute ergibt sich der Parallelismus, den wir den metaphysischen nannten.[87]) In jedem Attribut erscheint, wenn auch in eigner Qualität, dasselbe wesenhaft Eine; alle Attribute sind darin gleich, daß sie Ausdruck der Substanz sind. Und was von den Attributen selbst gilt, gilt auch von ihren Modis. Die Modi eines jeden Attributs sind eins mit den Modis der andern Attribute und konstituieren mit diesen zusammen die Urmodi der Substanz selbst. Jeder Urmodus ist in allen Attributen ausgedrückt; und die Ordnung und Verknüpfung der Modi eines Attributs ist der Ordnung und Verknüpfung der Modi aller andern Attribute gleichartig, weil alle diese verschiedenen attributiven Modusreihen nur die eine substanzielle Urmodusreihe wiedergeben.

---

[86]) Vgl. darüber Camerer, Die Lehre Spinozas, S. 9 ff.

[87]) Siehe S. 467.

Die Attribute mit ihren Auswirkungen sind daher parallelen Linien zu vergleichen, die niemals in unmittelbare Berührung miteinander kommen, die sich aber sowohl in ihrem ganzen Verlauf, als auch in dessen einzelnen Stationen genau entsprechen.

Nennen wir die Substanz Σ und die Attribute A, B, C, D usw., so würde Σ die Einheit von A, B, C, D usw. sein; A, B, C, D usw. würden sich in ihrem Verhältnis zu Σ vollständig einander entsprechen. Ferner würden die unmittelbaren ewigen und unend- Modi aI, bI, cI, dI usw. parallele Ausdrücke für den unmittelbaren ewigen und unendlichen Urmodus σI sein, die mittelbaren ewigen und unendlichen Modi aII, bII, cII, dII usw. parallele Ausdrücke für den mittelbaren ewigen und unendlichen Urmodus σII, und drittens die Reihen endlicher Modi a_{x+1}, a_{x+2}, a_{x+3} usw., b_{x+1}, b_{x+2}, b_{x+3} usw., c_{x+1}, c_{x+2}, c_{x+3} usw., d_{x+1}, d_{x+2}, d_{x+3} usw. usw. parallele Ausdrücke für die Reihe endlicher Urmodi σ_{x+1}, σ_{x+2}, σ_{x+3} usw.[88])

Dies wäre das Grundschema der spinozistischen Metaphysik.

Wir wenden diese Feststellungen nun auf die beiden ihrem qualitativen Gehalt nach dem Menschen bekannten Attribute an, nämlich auf die Ausdehnung, die wir mit A bezeichnen und auf das Denken, das wir mit D bezeichnen.

Wie zwischen allen Attributen, so besteht auch zwischen diesen beiden das Verhältnis des metaphysischen Parallelismus. Man kann dieses Verhältnis hier der Beschaffenheit der beiden Attribute gemäß mit dem modernen Namen des psychophysischen Parallelismus benennen. Der psychophysische Parallelismus ist also nichts weiter als ein besonderer Fall und ein besonderer Teil des allgemeinen metaphysischen Parallelismus.[89])

Fassen wir jetzt die unterscheidende Eigentümlichkeit des Denkattributs näher ins Auge, so lehrt Spinoza, wie wir in der vorigen Abhandlung darlegten,[90]) in bezug auf dieses neben dem

---

[88]) Siehe die Tafel S. 495.

[89]) Rechnet man den psychophysischen Parallelismus besonders, so hätte man also im ganzen vier Parallelismen bei Spinoza zu unterscheiden! Vgl. unsere Anmerkung 58.

[90]) Siehe S. 470.

metaphysischen bzw. psychologischen Parallelismus noch einen ideellen Parallelismus.

Der psychophysische Parallelismus verlangt, daß für jede unter A gehörende Wirklichkeit a eine parallele Wirklichkeit d in D vorhanden sei; dagegen verlangt er nicht, daß solcherart zusammengehörige Wirklichkeiten a und d außer dem, daß sie an entsprechenden Punkten gleichartiger Beziehungsnetze stehen, irgendwelche Ähnlichkeiten besitzen. Der ideelle Parallelismus, wie Spinoza ihn vertritt, verlangt aber noch über dem, daß a und d, Körper und Idee, sich zueinander verhalten, wie Urbild und Abbild, daß jeder Modus des Denkens nicht nur dem parallelen Modus der Ausdehnung entspreche, sondern ihn in der Gestalt eines wahren Abbildes in psychischer Form widerspiegele, seine Erkenntnis sei. Nach der scholastischen Terminologie, deren Spinoza sich bedient, sind also die Ideen das esse objectivum der Körper, das Abbild von deren esse formale im Attribut der Ausdehnung. Während die Körper in sich selbst ruhende Realitäten sind, die sich ihrer Inhaltlichkeit nach auf nichts außerhalb ihrer beziehen, sind die Ideen Ideen von etwas, die Objektivitäten der Körper. Bezeichnen wir die Objektivität eines Körpers a mit oa, so ist oa gleich der dem Körper a entsprechenden Idee d.

Und was wir hier für den psychophysischen Parallelismus ausgeführt haben, muß nach der Meinung Spinozas auch mutatis mutandis für den metaphysischen Parallelismus zwischen dem Attribut des Denkens und jedem der anderen Attribute richtig sein: er ist in analoger Weise zugleich als ein ideeller Parallelismus anzusehen. Wie $d = oa$ ist, so muß es auch die Objektivität der entsprechenden Modi der Attribute B, C, E usw. sein; nennen wir diese Modi b, c, e usw., so ist d nicht allein $= oa$, sondern überdies noch $= ob$, oc, oe usw. Die Modi des Denkens sind die Erkenntnis der metaphysisch zu ihnen gehörigen Modi aller übrigen Attribute.

Der metaphysische Parallelismus geht im Attribut des Denkens mit dem ideellen Parallelismus zu gleichen Schritten. Auf dieser Verschmelzung der beiden Parallelismen ruhte, wie wir sahen,[91]) Spinozas Beweis für die reale Einheit von Seele und Körper.

[91]) S. 468.

Zur Begründung der metaphysischen und zugleich ideellen Parallelität der Modi des Denkattributs mit den Modis der übrigen Attribute scheint es bei näherer Betrachtung notwendig zu sein, daß das Denkattribut selbst zu den übrigen Attributen nicht bloß in metaphysischer, sondern auch in ideeller Parallelität stehe, daß demnach, so wie $d = oa$, ob, oc, oe usw. ist, auch D selbst $= oA$, oB, oC, oE usw., das heißt gleich der Objektivität oder Erkenntnis aller andern Attribute sei. Dann würde sich aus der Abbildlichkeit des Attributs des Denkens selbst ohne weiteres die Abbildlichkeit seiner Modi, der Ideen ergeben.

Diese durch die Zweieinigkeit der beiden Parallelismen offensichtlich geforderte Annahme hat Spinoza jedoch nicht ausgesprochen. Dagegen finden wir bei ihm die zu ihr im Widerspruch stehende Ansicht, daß die Idee Gottes Inhalt des unendlichen Verstandes sei,[92]) womit sie der genaturten Natur zugerechnet wird.[93]) Wir erläutern dies näher:

Spinoza sagt: „in Gott gibt es notwendig eine Idee von seiner Wesenheit und von allem, was aus seiner Wesenheit notwendig folgt".[94]) Da die Ideen von allem, was aus Gottes Wesenheit folgt, aus der Idee von Gottes Wesenheit selbst folgen und in dieser einbegriffen sind, so ist also die Idee der naturenden Natur das Prius der Idee der genaturten Natur und die eigentliche Idee Gottes.

Die naturende Natur ist der Inbegriff aller Attribute; ihre Idee ist mithin die Objektivität dieses Inbegriffs, also in unserer Bezeichnungsweise $= oA$, oB usw.

Spinozas Ansicht ist nun die: das Attribut des Denkens ist zunächst und rein als solches eine eigne von den andern Attributen

---

[92]) Dies geht aus Eth. II 4 hervor: „Die Idee Gottes kann nur eine einzige sein. Beweis: Der unendliche Verstand umfaßt nichts als Gottes Attribute und seine Affektionen. Nun aber ist Gott einzig. Folglich kann die Idee Gottes nur . . . eine einzige sein."

[93]) Eth. I 31: „Der Verstand als wirklicher, ob er nun endlich ist oder unendlich, . . . muß zur genaturten Natur und nicht zur naturenden gerechnet werden."

[94]) Eth. II 3.

absolut verschiedene Qualität; die Idee Gottes dagegen gehört zu dem ersten ewigen und unendlichen Modus, den es in sich hervorbringt, zum unendlichen Verstand: oA, oB usw. sind keineswegs $= D$ selbst, sondern fallen unter dI.

Diese Auffassung der Idee Gottes verträgt sich mit der Lehre von der Einheit des metaphysischen und ideellen Parallelismus deshalb nicht, weil, wie man leicht erkennt, der ideelle Parallelismus durch sie gegen den metaphysischen verschoben wird. Als Abbild Gottes oder der Attribute steht nämlich $dI = oA$, oB usw. zu seinem Urbild, das heißt zu Gott selbst oder zu A, B usw. im Verhältnis des ideellen Parallelismus. Als erstes Produkt von D steht es dagegen im Verhältnis des metaphysischen Parallelismus zu den ersten Produkten der andern Attribute, also zu aI, bI usw.

Einmal[95]) äußert Spinoza die dies bestätigende Meinung, daß der unendliche Verstand, sonach also auch die Idee Gottes, dem ersten ewigen und unendlichen Modus in der Ausdehnung, der Bewegung und Ruhe entspreche. Man könnte sich versucht fühlen, den Grund dafür, daß er die Idee Gottes und Bewegung und Ruhe derart parallelisierte, in folgender Analogie zu erblicken:

Bewegung und Ruhe bringen in die unterschiedlose gleichförmige Ausdehnung innere Regsamkeit und Tätigkeit hinein, sie sind das Prinzip der Mannigfaltigkeit in ihr und vermitteln zwischen der unendlichen Einheit des Attributs selbst und der unendlichen Vielheit der Körperwelt. Dasselbe scheint die Idee Gottes im Denken zu leisten: indem die Idee Gottes die Wesenheit Gottes und das Hervorgehen der Dinge aus ihr in der Form des Gedankens enthält, bildet sie den Übergang zwischen der unbestimmten Einheit des reinen Denkens und den unterschiedlichen Bestimmtheiten der einzelnen Ideen der Dinge. Diese Analogie ist jedoch nur scheinbar: prüfen wir nämlich schärfer, in welcher Weise die Idee Gottes zwischen dem reinen Attribut des Denkens und den einzelnen Ideen vermittelt, so ergibt sich, daß aus der Objektivität der Ausdehnung an und für sich die Objektivitäten der Körper ebensowenig folgen, wie aus der Ausdehnung selbst die Körper selbst,

---

[95]) Ep. 64.

sondern daß, wie zwischen diesen der unendliche Modus der Bewegung und Ruhe steht, so zwischen ihren Objektivitäten die Objektivität der Bewegung und Ruhe stehen muß, um die Mannigfaltigkeit begreiflich werden zu lassen. Bei genauer Einhaltung des ideellen Parallelismus folgt daher, daß die Reihe der Mittelglieder zwischen Attribut und Einzeldingen im Attribut des Denkens länger wird, als in dem der Ausdehnung. Das ist aber dem metaphysischen Parallelismus zuwider, demgemäß beide Reihen einander gleich sein müssen.

Die somit zu Tage tretende Schwierigkeit würde verschwunden sein, wenn Spinoza die Idee Gottes mit dem Attribut des Denkens in eins gesetzt hätte, wie wir das vorher als sich wie von selbst verstehend erwartet hatten. Denn in der Nichtabbildlichkeit des Denkattributs lag ihre eigentliche Wurzel. Durch diese Identifikation würden die Ideen der Attribute ihrer metaphysischen Position nach in gleicher Weise ein erstes und ursprüngliches geworden sein, wie es die Attribute selbst sind. Die Idee Gottes würde unmittelbar zur Wesenheit Gottes, zur naturenden Natur gehören. So nur würden der metaphysische Parallelismus und der ideelle einander restlos decken, nur dann würde im strengsten Sinne der Satz[96]) richtig sein: „Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formal folgt, dies alles folgt in Gott aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und Verknüpfung objektiv.“[97])

Wir fragen uns: wie kam es, daß Spinoza die Idee Gottes,

---

[96]) Ethik II 7 Folgesatz.

[97]) Auch eine andere in der Auffassung der Idee Gottes als eines Modus des Denkens enthaltene Inkonvenienz, deren Erörterung freilich nicht in diesen Zusammenhang gehört, würde auf diese Weise beseitigt worden sein. Sie liegt in folgendem: während die Essentiae formales der Attribute urständige Realitäten sind, hängen nach dieser Auffassung die Essentiae objectivae der Attribute von einem andern ab, nämlich vom Attribut des Denkens. Sie müssen demnach durch das Attribut des Denkens begriffen werden und sich aus diesem ableiten lassen. So wären denn die eigentümlichen Qualitäten der einzelnen Attribute als Realitäten etwas unabgeleitetes, als Objektivitäten etwas abgeleitetes, wodurch offenbar dem erkenntnistheoretischen Parallelismus, zunächst sofern er in Gott mit dem ideellen zusammenfällt (siehe unsere Anm. 58), dann aber auch, sofern man ihn für sich betrachtet, gleichsam vor den Kopf gestoßen wird.

anstatt sie in Gottes reine Wesenheit selbst hineinzunehmen, vielmehr als den ersten Modus des Denkattributs betrachtete? Die Antwort gibt uns die von uns dargelegte Entwicklung des Seelenbegriffs.

Wir erinnern uns, daß nach der Lehre des kurzen Traktats ein metaphysischer Parallelismus zwischen den Attributen nicht bestand, daß dagegen der ideelle Parallelismus darin, wenn auch noch nicht in aller Vollständigkeit, so doch bis zu einem gewissen Grade ausgebildet war, insofern nämlich, als die einzelnen theoretischen Modi des Denkattributs jeder die Erkenntnis des ihn bewirkenden äußeren Objekts darstellte.[98])

Wenn aber die Ideen der Objekte aus der Einwirkung der Objekte erklärt wurden, und diese Erklärung, wie es denn nicht anders ging, allgemein galt, dann mußten auch die Ideen der einzelnen Attribute[99]) als Wirkungen der Attribute betrachtet werden.

Dies setzte aber voraus, daß das Denkattribut selbst als pures, undeterminiertes Vermögen den Ideen der Attribute vorherging, um sie dann auf die äußere Veranlassung durch die Attribute hin in sich zu produzieren. Und so lehrte denn auch der kurze Traktat.

In der Ethik finden wir dieselbe Lehre, nur mit dem Unterschied, daß, wie alle Ideen, so auch die Idee Gottes oder der Attribute als eine bloße Hervorbringung des Denkattributs angesehen wird, die ohne alle Mitwirkung der in ihr abgebildeten Objekte, also eben der Attribute selbst, allein aus der Wesenheit des Denkattributes an und für sich folgt.

Wir wiesen nun bei unserer Darlegung von Spinozas späterer Begründung der Einheit von Körper und Seele darauf hin, daß Spinoza den ihretwegen aufgestellten metaphysischen Parallelismus erst in der Psychologie im zweiten Teile der Ethik erwähne, nicht aber schon in der allgemeinen Metaphysik des ersten Teiles, als wo man seine Erörterung doch eigentlich vermuten sollte.[100])

[98]) Siehe S. 343 und 469.

[99]) Das Vorhandensein dieser Ideen wird erwähnt: K. T. I 2, 2 n. 4; 2, 11, 13; II Vorrede Nr. 4 der Anmerkung; Anhang I Lehrsatz 4.

[100]) S. 467.

Vorher aber zeigten wir, daß die Auffassung der Idee Gottes als eines Modus des Denkattributs, von der wir soeben sahen, daß sie aus dem kurzen Traktat, wo sie berechtigt war, in die Ethik übernommen ist, sich bei der Identifikation des metaphysischen mit dem ideellen Parallelismus, die der spätere Seelenbegriff Spinozas notwendig machte, nicht mehr aufrecht erhalten ließ.

Angesichts dieses Sachverhaltes dürfen wir wohl die Meinung aussprechen, daß Spinoza nicht mehr dazu gekommen ist, die Grundlage seiner Psychologie, den doppelten Parallelismus, in seine allgemeine Metaphysik hineinzuarbeiten und diese damit völlig einstimmig zu machen. Und es ist die Annahme nicht von der Hand zu weisen, daß er, wenn ihm der von uns aufgedeckte Widerspruch zum Bewußtsein gekommen wäre, seine Lehre von der Idee Gottes in dem von uns angegebenen Sinne korrigiert hätte.

Freilich, die Definition des Denkattributs als Idee Gottes müßte dessen Einheit bedenklich gefährden. Es würde in die unendlich vielen Objektivitäten der einzelnen Attribute zerfallen, diese würden beziehungslos nebeneinander stehen, ohne durch ein geistiges Band, wie die einheitliche Ursache aller Objektivitäten es dargeboten hatte, zusammengehalten zu werden.

Nehmen wir die Objektivität des Attributs der Ausdehnung: oA! oA ist Wissen von A; A aber besteht durch sich selbst und wird durch sich begriffen, in ihm ist nichts zu finden, das über es hinauswiese. Da aber das Selbstbewußtsein in nichts anderem besteht, als darin, daß jede Objektivität sich selbst unmittelbar gegenwärtig, eine in sich lebendige, sich selbst durchsichtige Identität ist, und dies folgerichtigerweise auch für die Objektivitäten der Attribute Geltung haben muß, so würde das Wissen von A ebensowenig über sich auf ein anderes Wissen, das außerhalb seiner fiele, hinausweisen, und ebensowenig auch das Wissen dieses Wissens, das Wissen des Wissens dieses Wissens, usw., weil es ja eben immer nur das Wissen von A selbst ist, sofern dieses sich in sich reflektiert. Nicht anders liegt die Sache bei den Objektivitäten der übrigen Attribute, von keiner aus gelangt man zu irgend einer der andern; und mithin bringt es das Attribut des Denkens zu keiner sich einheitlich zusammenfassenden Selbstobjektivität; diese ist vielmehr

nur die Summe der in sich reflektierten Objektivitäten der übrigen Attribute.

Spinoza hat dies für den einzelnen Modus des Denkattributs folgendermaßen ausgeführt: „Obgleich jedes Ding (= σ) in Gottes unendlichem Verstand auf unendlich viele Weisen ausgedrückt ist (σ ausgedrückt durch $d = oa$, ob, oc, oe usw. ins Unendliche), so können doch die unendlich vielen Ideen, durch die es ausgedrückt wird (eben oa, ob, oc, oe usw.) nicht eine und dieselbe Seele (Seele = Objektivität!) eines Einzeldinges (σ) konstituieren, sondern sie konstituieren unendlich viele Seelen, weil jede dieser unendlich vielen Ideen mit keiner andern irgend welche Verknüpfung hat."[101]) Wird Σ selbst, sofern es durch D ausgedrückt wird, als oA, oB, oC, oE usw. angesehen, wie wir es fordern, so muß füglich diese Ausführung Spinozas auch für das Denkattribut zutreffen.

In der Tat ist diese Konsequenz nicht abzulehnen. Allein gerade in der damit gegebenen Vielköpfigkeit würde sich das Attribut des Denkens als getreues Spiegelbild dessen zeigen, den es abbilden soll: nämlich Gottes. Als Idee Gottes soll das Attribut des Denkens allerdings nicht nur schlechthin die Idee sämtlicher Attribute sein, sondern die Idee sämtlicher Attribute, sofern sie die Wesenheit Gottes ausmachen, also zugleich auch die Idee der Einheit sämtlicher Atttribute. Indessen, wie wir in den Auseinandersetzungen zu Beginn dieser Abhandlung bereits sagten, hat Spinoza die alle Attribute miteinander verknüpfende Einheit der Substanz zwar behauptet, aber weder als den Attributen voraufgehend, noch als in ihnen und mit ihnen sich darlegend nachgewiesen; nur im metaphysischen Parallelismus der Attribute läßt er sie sich offenbaren, aber dieser begründet sie nicht erst, sondern wird durch sie begründet.[102]) In Wirklichkeit bricht daher die eine Substanz, so wenig Spinoza dies auch gewollt hat, in eine Vielheit gegen sich absolut selbständiger Attribute auseinander, und so kann es nicht Wunder nehmen, wenn der Mangel an Einheit, den die formale Wesenheit Gottes zeigt, auch in seiner objektiven Wesenheit zu Tage tritt.

[101]) Ep. 76.

[102]) Vgl. Camerer, Spinoza und Schleiermacher, 107 ff.

Wir gehen nun noch auf eine andere Schwierigkeit ein, die sich in erster Linie aus dem ideellen Parallelismus ergibt, aber durch dessen Verknüpfung mit dem metaphysischen Parallelismus erst ihre eigentliche Schärfe erhalten hat. Dabei nehmen wir, um die Sache nicht unnötig zu komplizieren, an, daß Spinoza das Denkattribut in der von uns für notwendig erachteten Weise als Objektivität der andern Attribute definiert, Denkattribut und Idee Gottes also in eins gesetzt hätte.

Die Substanz Σ ist gleich der Einheit der Attribute A, B, C usw.; die Urmodi σ gleich der Einheit der attributiven Modi a, b, c usw.

Der metaphysische Parallelismus in dem A und D sowohl zueinander, als auch zu allen andern Attributen stehen, erfordert, daß diese beiden Attribute, wie alle andern, gleichwertige Ausdrucksweisen für die Substanz, beider Modi gleichwertige Ausdrucksweisen für die Urmodi sind. Das Attribut des Denkens müßte mit dem der Ausdehnung, wie mit jedem andern, in seiner Ganzheit äquivalent sein, und es müßte der einzelne Modus des Denkens in seiner Ganzheit äquivalent sein mit dem zu ihm gehörigen Modus der Ausdehnung, wie mit jedem zu ihm gehörigen Modus eines andern Attributs. Die psychische Welt müßte sozusagen genau so viel wiegen, wie die physische und jede andre Welt.

Zugleich aber ist das Attribut des Denkens gemäß dem ideellen Parallelismus die Objektivität der andern Attribute, es enthält in sich, oder ist vielmehr A, B, C, E usw., als gedachte, es ist gleich oA, oB, oC, oE usw., das heißt ein Spiegelbild aller andern Attribute. Und ebenso sind seine einzelnen Modi Spiegelbilder sämtlicher ihnen metaphysisch paralleler Modi der andern Attribute, jedes d ist gleich oa, ob, oc, oe usw.

Wir sehen sofort, daß die Identifikation des metaphysischen und des ideellen Parallelismus hier nicht gelingen kann.

Metaphysisch nämlich ist D im Ganzen — also die Summe von oA, oB usw. — A allein, B allein usw. gleichwertig, ideell dagegen entspricht jedem einzelnen Attribut nur ein Teil von D, nämlich dem Attribut A nur oA, dem Attribut B nur oB usw.; D im Ganzen ist unter diesem Gesichtspunkt daher der Gesamtheit der Attribute gleichwertig. Und dasselbe gilt von den Modis:

metaphysisch ist *d* im Ganzen — das heißt *oa*, *ob* usw. — dem einzelnen *a* oder *b* oder usw. allein gleichwertig, ideell dagegen erst der Einheit von *a*, *b* usw. Wenn der metaphysische Parallelismus das Denken als Ein Attribut unter vielen erscheinen läßt, ohne ihm eine es vor den übrigen Attributen auszeichnende Rolle zuzuerteilen, nötigt der ideelle Parallelismus dazu, ihm über jedes von diesen so sehr das Übergewicht zu geben, daß es ihnen allen die Wage zu halten vermag.

Diese den eigentümlichen Charakter seines Systems, demgemäß das Denken vor den übrigen Bestandteilen der Wirklichkeit nichts voraus haben darf, bedrohende Konsequenz hat sich Spinoza in ihrer ganzen Gefährlichkeit anscheinend niemals zum Bewußtsein gebracht; wenigstens finden wir bei ihm nirgends eine Andeutung dafür. Erst gegen Ende seines Lebens hat Tschirnhaus ihn brieflich auf das Problem des Gleichgewichts der Attribute hingewiesen. Tschirnhaus bemerkt scharfsinnig, daß sich das Attribut des Denkens, als das Reich der Objektivitäten, „viel weiter erstrecke, als die übrigen Attribute; da aber ein jedes Attribut die Wesenheit Gottes ausmache, so sähe er nicht, auf welche Weise jener Satz diesem nicht widersprechend sein sollte".[103]) Leider liegt uns eine Antwort auf den Einwurf nicht vor. Erwägen wir, welche Wege Spinoza hätte einschlagen können, um die Schwierigkeit zu beseitigen, so ergibt sich folgendes:

1. Spinoza hätte den ideellen Parallelismus allein auf die Attribute der Ausdehnung und des Denkens beschränkt sein lassen können, so daß also das Denken allein die Objektivität der Ausdehnung gewesen wäre; wir hätten somit die Attribute *A*, *B*, *C*, *D* = *oA*, *E* usw. gehabt. Dies würde der Forderung des metaphysischen Parallelismus, daß, mit Tschirnhaus zu reden, kein Attribut sich weiter erstrecke als die andern, genügt haben: denn da *D* sich mit *oA* dann vollständig deckte, würden nicht nur die sowohl metaphysisch als auch ideell parallelen *A* und *D* = *oA*, sondern auch die nur metaphysisch parallelen *B* und *D* = *oA*, *C* und *D* = *oA* usw. als gleichwertige und insofern einander völlig

[103]) Ep. 70.

entsprechende Ausdrucksweisen der Substanz gelten müssen. Jedoch würde die Beschränkung des ideellen Parallelismus auf *A* und *D* als ganz willkürlich erschienen und dadurch in das System der strengen Notwendigkeit ein Moment der Zufälligkeit hineingekommen sein, das mit ihm unverträglich gewesen wäre. Sollte diese Willkür gemieden werden, so mußte entweder der ideelle Parallelismus fallen, oder die unendlich vielen Attribute.

Der erste Ausweg ist demnach in Wahrheit kein Ausweg, aber er führt auf einen zweiten und dritten. Wie man indessen sogleich sieht, bieten die beiden andern keine wirkliche Überwindung der Schwierigkeit; sie lassen vielmehr nur einen der Bestandteile des Systems beiseite, deren gesuchte Verbindung zu ihr hingeführt hatte; es fragt sich, welcher als der wichtigere zu betrachten ist.

2. Hätte Spinoza den ideellen Parallelismus aufgegeben, dann hätte sich das Denken auf nichts außerhalb seiner bezogen, die Ideen wären, wie die Modi anderer Attribute, in sich selbst ruhende, nicht auf etwas außerhalb ihrer eignen Wesenheit liegendes hindeutende Wirklichkeiten geworden, sie hätten die Eigenschaft, Objektivitäten zu sein, eingebüßt. Damit wäre die Notwendigkeit entfallen, das Denkattribut selbst und jeden seiner Modi als zusammengesetzt aus einer unendlichen Vielheit von Objektivitäten anzusehen. Das Übergewicht des Denkens wäre auf diese Weise zum Verschwinden gebracht worden. Aber Spinoza hätte seine Metaphysik unfähig gemacht, die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die ihr zugrunde lagen, in sich aufzunehmen und ihnen eine nachträgliche theoretische Rechtfertigung zu geben. Der jeder Metaphysik unentbehrliche transzendente Wahrheitsbegriff der Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstand, ihrem Ideat, wie Spinoza sagt, erfordert stets die Annahme eines wenigstens teilweisen ideellen Parallelismus. Wollte daher Spinoza nicht seine ganze Denkart revolutionieren, und, zum Phänomenalismus übergehend, die Körperwelt als bloße Vorstellung betrachten und nichts weiter, so mußte er an ihm festhalten.

Erweist sich hiernach auch der zweite Ausweg als ungangbar, da er schließlich aus dem System selbst hinausführt, so versuchen wir es nun mit dem dritten:

3. Spinoza hätte auf die unendlich vielen Attribute verzichten und es bei den zweien der Ausdehnung und des Denkens bewenden lassen können. Dann würde die intendierte Identifikation des metaphysischen Parallelismus, von dem hier freilich nur noch der psychophysische geblieben wäre, mit dem ideellen Parallelismus vollkommen gelungen gewesen sein. Betrachtet man die Ausgestaltung, die Spinoza seiner Philosophie ins Einzelne hinein gegeben hat, so bemerkt man, daß von den unendlich vielen Attributen nur wenig, ja fast gar nicht die Rede ist. Während also der vorige Ausweg zu unüberwindlichen Schwierigkeiten führte, erscheint demgegenüber der Verzicht auf die Vielheit der Attribute leicht und tunlich. Gleichwohl konnte Spinoza ihrer nicht entraten: er brauchte sie, um die substantielle Einheit der bekannten Attribute des Denkens und der Ausdehnung a priori demonstrieren zu können. Denn dadurch, daß Gott als die omnitudo realitatis definiert und ihm unendlich viele Attribute zugeschrieben wurden, ward es ausgeschlossen, daß es irgend eine Substanz außer ihm gab, weil diese nur ein in ihm schon enthaltenes Attribut hätte haben können, zwei Substanzen von demselben Attribut aber in der Natur der Dinge unmöglich sind; und damit war als notwendig erwiesen, daß wie alle Attribute, so auch Denken und Ausdehnung nur Einer Substanz angehören. Eine andere rationale Begründung für den Monismus jedoch, als diese Fassung des Gottesbegriffs sie darbot, konnte Spinoza schwerlich geben; wir sehen wenigstens keine Gedankenreihe bei ihm angesponnen, die zu einer solchen hätte führen können.

Wir müssen daher aus den vorstehenden Erörterungen das Fazit ziehen, daß die aus dem doppelten Parallelismus der Attribute hervorgehende Schwierigkeit, das Gleichgewicht der Attribute zu erhalten, schon in den Prinzipien des Systems angelegt ist, und ohne wesentliche Alteration des Systems selbst nicht gehoben werden kann.

Naturende Natur:

$$\Sigma$$

$A, B, C, D \ (= oA, oB, oC, oE$ usw.), E usw.

Genaturte Natur:

Ewige und unendliche Modi.

$$\sigma I$$

$aI, bI, cI, dI \ (= oaI, obI, ocI, oeI$ usw.), eI usw.

$$\sigma II$$

$aII, bII, cII, dII \ (= oaII, obII, ocII, oeII$ usw.), eII usw.

Endliche Modi.

$$\sigma_{\infty+1}$$

$a_{\infty+1}, b_{\infty+1}, c_{\infty+1}, d_{\infty+1}$
$(= oa_{\infty+1}, ob_{\infty+1}, oc_{\infty+1}, oe_{\infty+1}$ usw.), $e_{\infty+1}$ usw.

$$\sigma_{\infty+2}$$

$a_{\infty+2}, b_{\infty+2}, c_{\infty+2}, d_{\infty+2}$
$(= oa_{\infty+2}, ob_{\infty+2}, oc_{\infty+2}, oe_{\infty+2}$ usw.), $e_{\infty+2}$ usw.

$$\sigma_{\infty+3}$$

$a_{\infty+3}, b_{\infty+3}, c_{\infty+3}, d_{\infty+3}$
$(= oa_{\infty+3}, ob_{\infty+3}, oc_{\infty+3}, oe_{\infty+3}$ usw.), $e_{\infty+3}$ usw.

usw.

XVIII.

Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griechischen und zeitgenössischen Anschauungen.

Von

Ernst Appel.

II.

III. Die siderale Welt.[60])

Als schon mehr zum Göttlichen denn zum Irdischen gehörige Wesen muß den Gestirnen das, was der Mensch bereits besitzt, in noch höherem Maße zukommen.[61]) So bestehen sie aus einem „himmlischen Körper“ — aus ὕλη τοπική — und einem „himmlischen spirituellen Intellekt“.[62]) Dessen Existenz will Leone wie Plato aus der regelmäßigen Kreisbewegung[63]) der Gestirne erkennen. Es ist ebensowenig wie bei Plato von unserem Philosophen vorauszusetzen, daß er sich diese Ansicht durch astrologische Beobachtung

---

[60]) Dialoghi p. 55 ff.

[61]) So besitzt die Gestirnwelt alles Wertvolle der niederen Welt.

[62]) Nicht aber aus einer ὕλη γεννητὴ καὶ φθαρτὴ vgl. Aristot. Metaph. VIII_1. 1042b. Vgl. Pico Heptapl. p. 20: e'l cielo è composto di corpo, ma incorrotto. et di mente. Ders. Commento p. 25: nè per modo alcuno si puo intender, che il Corpo del Cielo sia una sostanza mista di questi Elementi, come sono gli altri corpi misti appresso di noi.

[63]) Vgl. Timäus 30B, 40A, 47A ff. Phileb. 28 Schluß: . . . τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον. Aristot. Metaph. XII_6. 1071b 10: κίνησις δ' οὐκ ἔστι συνεχὴς ἀλλ' ἢ ἡ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἡ κύκλῳ, vgl. auch Plotin Ennead. II_2 Kap. I.

von Gestirnbewegungen angeeignet hat,[64]) sondern die Annahme letzterer ist umgekehrt erst eine Folge der Meinung, daß in den Gestirnen eine vernünftige Seele existieren müsse. Diesem Vernunftbesitz galt nämlich für das griechische und mittelalterliche Denken die Kreisform als die entsprechendste körperliche Bewegung, weil gleichmäßig,[65]) dem Wechsel nicht unterworfen, anfangs- und endlos. Auch bei den Gestirnen findet sich Liebe; jedoch modifizieren sich die angegebenen fünf Gründe derselben nach deren besonderer Eigentümlichkeit. Für die Gestirne als ewige, unveränderliche Wesen fällt Zeugung und damit auch Nachkommenerhaltung fort. Der dritte Grund ist bei ihnen vergeistigt. Sie lieben sich nicht wegen der Wohltaten, die sie sich einzeln gegeneinander tun, denn ihr Handeln, d. h. ihre Bewegungen, sind gesetzmäßig[66]) und können nie von einem Wohlwollen für einzelne Gestirne bestimmt sein, sondern nur immer aus Wohlgefallen und Liebe zum ganzen Universum geschehen, das ohne diese Bewegungen seine Ordnung verlöre[67]) und zugrunde ginge. Aber insofern jedes Gestirn dem ganzen All dadurch eine Wohltat erweist, kommt dieselbe auch dem Teil des Ganzen zugute. Damit fällt teils der noch angeführte Grund ihrer gegenseitigen Liebe zusammen, den Leone aus der conformità della natura herleitet. Er besagt gleichfalls, daß die Gestirne sich nicht als verschiedene Individualitäten betrachten,[68]) sondern als „Glied einer einzigen Person",

---

[64]) Die ohne Instrumente arbeitende Astronomie war dazu zu wenig entwickelt, woraus sich auch erklärt, daß man die Gestirne, da man an ihnen keine Veränderung wahrnehmen konnte, für unveränderlich hielt.

[65]) Timäus 33B.

[66]) Dieser Begriff darf nicht mißverstanden werden. Nach Leone kommt den Gestirnen weder ein Muß noch ein bloßes Sein zu, sondern nur ein Wollen. Es ist in ihnen nicht das Gefühl des Zwanges, ein Entgegenstreben wie bei einem Müssen. In dieser Weise ist ihre Natur keinen Gesetzen unterworfen. Sie sind keine dienenden Elemente gegenüber herrschenden. Auch kein rein qualitätloses Sein haben sie, sonst könnte ihnen keine Liebe zugeschrieben werden Am besten drückt ihre Relation zur Welt ein Wort Goethes aus: „Freiwillige Abhängigkeit ist der schönste Zustand, und wie wäre der möglich ohne Liebe!"

[67]) Philebus 29.

[68]) Dialoghi p. 159.

des Weltganzen.[69]) Es entsteht eine Liebe, die jeder einzelne Teil für das Ganze hat, insofern er ein Teil desselben ist. Indem er durch diese Liebe das Ganze vollkommener macht, tut er damit sich selbst und den anderen Teilen nur Gutes. So wetteifern sie alle einer Endeinigung und vollständigen Vervollkommnung der Welt zu.[70]) Der vierte Grund der Liebe, der der gleichen Naturart, fällt ebenfalls für die Gestirnwelt weg, da man bei ihr von keiner Individuation wie beim Menschen sprechen kann.[71]) Wenn man aber doch eine Spezies annehmen will, muß man jedem der himmlischen Körper eine besondere, nur gerade ihm eigene zukommen lassen; eine erst aus der Lehre des Aristoteles von den Scholastikern gefolgerte Ansicht.[72]) Daß auch nicht Liebe unter den einzelnen Gestirnen infolge von langem Zusammensein entstehen kann, ist schon durch die Betrachtung bei Punkt 3 erwiesen, da nicht jedes himmlische Wesen einen besonderen Willensimpuls hat.

Es ist schwer, sich aus allem diesem eine klare Ansicht über die wirkliche Meinung unseres Philosophen zu bilden; denn einerseits spricht er den Gestirnen Individualität ab, andererseits erfordert die ganze Darlegung die Annahme einer solchen.[73]) Die innige Liebe und Freundschaft zwischen den Gestirnen wird von Leone noch öfters in seinen Allegorien berührt und verherrlicht.[74])

[69]) Wie auch das Auge z. B. weiß, daß es nicht um seinetwillen existiert, sondern dem Ganzen, dem Körper, durch das Sehen dient. Dialoghi p. 99. Vgl. Plato Rep. IV 420. Aristot. Metaph. VII_{11}. Das Gleiche auch bei Nikolaus Cusanus; Carriere a. a. O. I. S. 22.

[70]) Das Streben nach diesem End- und Hauptziel fällt mit der Liebe zu Gott zusammen, mit dem Streben, seinem vollkommenen Wesen immer ähnlicher zu werden.

[71]) Ihr kommt nur eine Erkenntnis der Dinge zu, insofern sie die formale Ursache derselben ist. So sieht und hört sie. Dialoghi p. 111. Näher erklärt wird diese Behauptung nicht. Sie entspricht jedoch der damaligen der Astrologie huldigenden Zeitanschauung, welche die irdische Welt von der Gestirnwelt in hohem Maße beeinflußt sein ließ. Vgl. Zimmels, Leo Hebr. S. 71 u. 96.

[72]) Zeller a. a. O. II^3 2 S. 339, Anm. 3.

[73]) Allein schon, um das Vorhandensein der Liebe bei den Gestirnen aufrecht zu erhalten.

[74]) Dialoghi p. 63—94. Wie fest die damalige Zeit von dieser überzeugt war, beweist eine Stelle aus Ficins Della vita sana (Firenze 1568): Gli Astrologi vogliono che Venere e Saturno siano fra se inimici ma, perchè nel

Dieselbe beschränkt sich bei den himmlischen Körpern nicht auf ihren Gestirnskreis, sondern erstreckt sich außerdem auf die an Körper und Geist tieferstehenden Wesen.[75]) Diese Art der Liebe scheint auf den ersten Blick ihrem Wesen zu widersprechen, da die Liebe als ein Streben gilt, sich mit dem, was einem mangelt, zu vereinigen.[76]) Da nun, wie schon bemerkt,[77]) die siderale Welt nicht das Gefühl des Mangels dessen haben kann, was ein niederes Geschöpf besitzt, sollte wohl auch keine Liebe des Höheren zum Niederen angenommen werden können. Hier setzt jedoch wieder die Leonesche Anschauung von der Liebe des Reichen zum Dürftigen, des Wohltäters zu dem die Wohltaten Empfangenden ein. Die Liebe der Gestirnwelt zu den unter ihnen stehenden Wesen entspringt allerdings aus dem Streben, einen Mangel auszubessern, aber nicht einen ihr selbst anhaftenden, sondern einen, der an der niederen Welt eben infolge ihrer Inferiorität vorhanden ist.[78]) Durch die Einigung mit ihr bezwecken die Gestirne mittels ihrer Superiorität die Vervollkommnung der geringwertigeren körperlichen Dinge.[79]) Immerhin muß Leone selbst zugeben, daß seine Definition der Liebe

cielo, dove ogni cosa vien sola mossa da Amore e dove niun mancamento vi ha luogo, non vi puo essere odio noi interpretiamo questo inimici l'essere diversi di effetti.

[75]) Dialoghi p. 94.

[76]) S. 512/513 unserer Arbeit. Man wendet hier besser die dort angegebene ganz ähnliche Definition des Begehrens an.

[77]) Anm. 61 unserer Arbeit.

[78]) Es verlohnt sich, die tiefempfundenen Worte Leones selbst zu hören, p. 95: quando l'inferiore non si viene ad unire col superiore, non solamente egli sta defettuoso, et infelice, ma ancora il superiore resta maculato con mancamento della sua eccelsa perfettione: ch'el padre non puo essere felice padre, essendo il figliuolo imperfetto: però dicono gli antichi, che il peccatore pone macula nella divinità, et l'offende, cosi come il giusto l'esalta: onde con ragione non solamente l'inferiore ama, et desidera unirsi col superiore, ma ancora il superiore ama et desidera unir seco l'inferiore, acciò che ogniuno di loro sia perfetto nel suo grado senza mancamento, et acciò che l'universo s'unisca, et si leghi successivamente col legame dell' amore, che unisce il mondo corporale col spirituale et l'inferiori con li superiori: la qual unione è principal fine del sommo opifice et omnipotente Dio nella produttione del mondo.

[79]) Vgl. Ficin bei Arnaldo della Torre a. a. O. S. 510: la cosa migliore impartisce sua bontà à quella che in tal natura è men buona, und die ähnliche Sentenz bei Pico, Commento p. 78/89: ognora che si dice qualche virtù

doch nicht auf diesen Fall hier anwendbar wäre, wenn die Gestirne sich nicht auch selbst von einem Mangel befreien wollten. Und dieser kann auch als einer in ihnen indirekt existierender zugestanden werden, insofern nämlich die körperliche Welt abhängt von der geistigen Gestirnwelt wie die Wirkung von der Ursache. Die Ursache, in der die Wirkung schon implicite enthalten ist, ist durch den Mangel, der an der Wirkung haftet, auch mangelhaft und strebt nun darnach, sich von diesem freizumachen. Deshalb vereinigt sie sich mit ihrer Wirkung, um diese und damit zugleich sich selbst zu vervollkommnen, was Liebe entsprechend ihrer Definition genannt werden kann.

Leones Sphärentheorie[80]) kann, weil phantastisch und dadurch besonders dem modernen Empfinden ungenießbar, übergangen werden. Eine Weltseele[81]) nimmt unser Philosoph mit Plato an, hält sie für den Inbegriff der in der niederen Welt ausgeprägten Ideen, die jedoch in ihr nicht in so unterschiedsloser Einheit wie in Gott existieren. Jedenfalls besteht in der engen Verbindung des Weltintellekts mit seinem Schöpfer die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit der ganzen Welt und ihrer Teile.[82]) Daraus ist nicht etwa zu schließen, daß das Einigungsstreben des einzelnen Wesens sich direkt auf Gott beziehe, sondern die Liebe eines jeden ist immer dem Nächsthöheren als Ziel zugeordnet, die der Materie den Elementen, die der letzteren den anorganischen Dingen usw.[83])

IV. Die Gotteslehre.

Gott ist das höchste aller Wesen, dem das größte Sein zukommt, da er nur aktuale Erkenntnis der Dinge hat. Er ist un-

superiore in noi descendere, non si dee intendere, ch'ella dalla sua sublimità scendendo, si ponga in luogo più inferiore, per congiugnersi a noi; ma tira noi per la virtù sua a se, ed il suo descendere a noi è un fare ascendere noi a se; perchè altrimenti di tale congiunzione ne risulterebbe imperfezione a quella virtù e non perfezione a chi la riceve.

[80]) Dialoghi p. 51 ff. 87 ff. 167 ff.

[81]) Dialoghi p. 39 und 178.

[82]) Dialoghi p. 251. Ficin, Commento p. 32, Pico, Heptapl. p. 107: lo spirito di amore convertendo ogni cosa a Dio congiunge con vincolo della carità tutta l'opera a l'opefice u. p. 152.

[83]) Dialoghi p. 254.

endlich und ist deshalb dem menschlichen Geiste, der nichts in der Welt zum göttlichen Wesen ins Verhältnis setzen kann, unfaßbar.[84]) Er kann ebenso wie die Unendlichkeit der Zeit nie vollständig seinem ganzen Inhalt und Umfang nach begriffen werden. Der Mensch kann sich nur eine schattenhafte Vorstellung von Gott machen, indem er alles das, was in der Welt unvollkommen ist, in die höchste Potenz der Vollkommenheit erhebt.[85]) Bestanden die verschiedenen Ideen der Dinge oder ihre Schönheiten gesondert in der Weltseele, so sind dieselben in Gott frei von jeder Vervielfältigung; sie existieren in ihm in der reinsten Identität.[86]) Dieses einheitliche, ungeteilte und unterschiedslose Sein ist der überhaupt vollkommenste und nicht mehr steigerungsfähige Grad der Schönheit.[87]) Die Sprache hat infolge ihrer Materialität keine Bezeichnung für eine solche Einheit; sie läßt sich nur mit dem abstrakten Verstande annähernd begreifen. Ist in dieser Weise alles das, was dem menschlichen Geiste in der Natur als Teilvollkommenheit entgegentritt, auf Gott in modifizierter Weise angewandt, so wird auch der menschliche subjektive und von Leone objektivierte Geist in Gott gelegt, und zwar als ein durch keine Materie in seiner Ausbreitung gehinderter vollkommenster Intellekt. Dieser ist in dem Anschauen der höchsten Schönheit versunken und sucht sich mit ihr zu einigen wie ein Liebender mit der Geliebten. Dieser Einigung entsprießt der Amor intrinsecus.[88]) So ist in Gott zugleich

---

[84]) Dialoghi p. 180/181.

[85]) Man kann nur mit Bezug auf die der Welt zugeteilten Vollkommenheiten von größerer oder geringerer Vollkommenheit der einzelnen Wesen reden. Vgl. Giordano Bruno bei Münz a. a. O. S. 435.

[86]) Dialoghi p. 218, 229. Vgl. Ficin, Commento p. 201, Pico, Heptapl. p. 64/65.

[87]) Plato, Rep. II 381: οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι. Daraus schließt Leone, daß Schönheit nicht auf der harmonischen Zusammensetzung eines Körpers beruhe, sonst könnten ja Gott und die einfachen Körper, wie z. B. die Sonne und das Feuer, nicht schön genannt werden. Die Schönheit ist vielmehr etwas geistig Formales, p. 214 ff.; vgl. Phädon 78, 86 ff. 91 ff.; Aristot. De anima I_4, Plotin, Enn. I_6 ff. Vgl. dagegen Pico, Commento p. 43, der, da nach ihm nessuna cosa semplice puo esser bella, daraus folgerichtig schließt: che in Dio non sia bellezza. Dopo Dio comincia la bellezza.

[88]) Dialoghi p. 187 u. p. 172 ff.

von ewig her Liebender, Geliebter und Liebe.[89]) Daraus darf man jedoch nicht folgern, daß Gott das Streben hätte, sich mit etwas ihm Mangelndem zu vereinigen, da es in ihm in Wirklichkeit nichts Niederes oder Höheres gibt. Diese Dreiteilung machen wir nur als Menschen, um uns die Wesenheit Gottes zu verdeutlichen.[90]) In Gott ist objektiv keine Pluralität und Distinctio personalis. Die höchste Schönheit ist tatsächlich nicht verschieden von dem unendlichen Intellekt Gottes, und auch das Dritte, die Liebe, bildet mit den beiden ersten eine Einheit. Diese drei Begriffe sind eigentlich nur da getrennt, wo sie der Möglichkeit nach sind, wie z. B. im menschlichen Geiste.[91]) In einem Wesen der reinsten Aktualität müssen sie zusammen in reinster und einfachster Einheit sein,[92]) da sich schon z. B. mit ersterer der Begriff der zeitlichen Abhängigkeit nicht verträgt. Aus dieser auf sich selbst reflektierenden Verstandestätigkeit folgt unbedingt, daß Leone Selbstbewußtsein und Persönlichkeit dem göttlichen Wesen zuschreibt, was ja auch die einzig richtige Konsequenz einer jeden Philosophie ist, die in Gott Liebe setzt. Neben einer sich auf sich selbst beziehenden Liebe (Amor intrinsecus) hat Gott noch eine nach außen treibende Liebe (Amor extrinsecus), welche die Ursache der Weltschöpfung ist. Indem nämlich die Gottheit ihre eigene Schönheit liebt, wünscht sie, einen Sohn in ihrer Ähnlichkeit hervorzubringen.[93]) Das wird

[89]) Die verschiedenen Arten der Liebe, die in Gott sind und jetzt zur Aufzählung gelangen, sind jedoch nicht „mit Leidenschaft oder natürlichem Hang oder irgendeinem Mangel“ verbunden, conciosia che esso sia libero, impassibile et sommamente perfetto . . . sappi che l'amore, cosi come molti altri atti et attributioni che di Dio, e delle creature si sogliono dire, non si dicono già di lui, come delle creature. ibid. p. 160.

[90]) Vgl. Ficin, Della religione christiana (Firenze 1568) p. 71.

[91]) Aristot. Metaph. XII $_{7,9}$. Treffend bemerkt Ebbinghaus (Grundz. der Psych.[2] 1905) I, S. 164: „Eine reich gegliederte und verwickelte Einheit läßt sich als solche überhaupt nicht adäquat darstellen und in wirklicher Anschauung beschreiben. Man stelle sich an, wie man wolle: um von ihr Kenntnis zu nehmen und zu geben, muß man sie zerpflücken, sonst sieht man vor lauter Totalität den Reichtum des Inhalts nicht, der sie doch allein konstituiert.“ Vgl. auch noch Nikolaus Cusanus bei Carriere a. a. O. S. 18 u. Stöckl a. a. O. III S. 41/42.

[92]) Vgl. bei Pico, Liebert a. a. O. S. 175.

[93]) Dialoghi p. 175.

einerseits als ein Bedürfnis Gottes hingestellt mit der schlechten Entschuldigung: „es gibt keine Vollkommenheit noch Schönheit, die nicht selbst einen Zuwachs erfährt, wenn sie sich mitteilt";[94]) andererseits wird die Weltentstehung aus einer überreichen Güte Gottes[95]) erklärt. Es ist unserem Philosophen der Grund der Weltschöpfung selbst so unklar, daß die Kritik an keinem Punkte fest ansetzen kann. In klarer und interessanter Weise dagegen stellt Leone die platonischen und aristotelischen Auffassungen über die Schöpfung der Welt dar, weist sie als unzulänglich zurück, will selbst aber an dem biblischen Bericht der Schöpfung aus dem Nichts als einer nicht direkt der Vernunft widersprechenden Glaubenssache festhalten, wenn er ihn auch nicht unwiderleglich beweisen könne.[96]) In gleicher Weise wie bei den Gestirnen läßt sich auch die Gottesliebe zu der schon geschaffenen Welt verstehen.[97]) Gott liebt sie nicht etwa, um sich mit etwas, was ihm fehlt und was die Welt besitzt, zu vereinigen; das kann man von einem schlechthin vollkommenen Wesen nicht annehmen.[98]) Diese Liebe kommt vielmehr daher, daß er den Willen hat, die von ihm hervorgebrachten Dinge zu einem ihnen größtmöglichen Grad von vollkommenem Sein vermittelst der ihnen zu Gebote stehenden Fähigkeiten gelangen zu lassen; kurz, er strebt darnach, sie ihrem Ziele entgegenzubringen, sie mit sich, seinem göttlichen Wesen, zu vereinigen.[99]) Allerdings auch hier ist nach Leone nicht der Folgerung aus dem Wege zu gehen, daß der Mangel der geschaffenen, bewirkten Sache auf die Ursache, den Schöpfer, zurückgeführt werden muß.[100]) Diese

---

[94]) Dialoghi p. 256.

[95]) Dialoghi p. 218. Plato Timäus 29 DE, Phädrus 247 A. Die beiden Erklärungsversuche finden sich auch bei Campanella (vgl. Stöckl a. a. O. III S. 359)

[96]) Dialoghi p. 161 ff. Ausführlich bei Zimmels, Leo Hebräus S. 82. Leone meint, der Grundsatz nihil ex nihilo gelte nicht für eine transzendente Ursache. Eine von der mittelalterlichen Philosophie aufgestellte Behauptung, die besonders Taurellus ausführlich erörtert hat; vgl. Stöckl a. a. O. III S. 552 ff.

[97]) Zeller a. a. O. II_2 S. 329.

[98]) Dialoghi p. 128 ff. 160, 247.

[99]) Pico, Commento p. 36: . . . in questo, cioè Amore Divino, lo amato ha bisogno dell' amante, e chi ama dà, e non riceve.

[100]) Dialoghi p. 133 u. 159. Vgl. S. 499 unserer Arbeit.

Schwierigkeit glaubt unser Philosoph damit beseitigt zu haben, daß er diesen Mangel nicht Gottes eigentliches Wesen berühren, sondern nur vorhanden sein läßt „innerhalb seines nur seinen Schatten hereinziehenden Verhältnisses zu den geschaffenen Dingen". Die Definition der Liebe, sich mit dem, was einem fehlt, zu vereinigen, läßt sich auch hierher übertragen, indem man zugibt, daß das göttliche Wirken, insofern es sich auf die Welt bezieht, vollkommener ist, wenn Gott die Geschöpfe mit sich vereinigt hat. Ohne die Liebe Gottes zur Welt wäre letztere in einem glücklosen Zustande. Denn abgesehen davon, daß nur durch sie die Welt überhaupt erst hervorgebracht wurde, könnte das Universum ohne die väterliche Liebe Gottes zu ihm ihn nicht wieder lieben — ebenso wie ohne vorherige Erleuchtung der Augen durch die Sonne sie diese nicht zu sehen vermögen — und ginge so der höchsten Glückseligkeit verlustig. In diesem Sinne ist in Gott Anfang und Ende der Liebe.[101]) Da Leone sich scheut, Gottes Wesen nur als ein Modell der geschaffenen Dinge anzusehen, neigt er öfters der neuplatonischen Ansicht zu, daß Gott eigentlich erhaben sei über jede Bezeichnung, er nur als ein Übersein gelten dürfe und nur der Ursprung von Schönheit, Weisheit und Liebe, nicht diese selbst sei.[102]) Gott selbst kann niemals erkannt werden, sondern nur die aus ihm emanierten drei Primalitäten. Das sei auch die Meinung Platons[103]) und die der jüdischen Tradition.[104])

---

[101]) Dialoghi p. 253ff. Diese Ansicht findet sich zuerst bei Dionysius Areopagita, der vielfach auf die Renaissancephilosophie eingewirkt (vgl. Überweg, Grundriß, 1877, I 241) und mit dieser Lehre Ficin beeinflußt hat. Sie beide nannten „die Liebe den zu sich selbst zurückkehrenden Schönheitsstrahl, der aus dem göttlichen Mittelpunkte bis in die Körperwelt leuchtend sich ergießt, dort den Beschauer mit dem Reize der Anmut entzückt und immer höher zum geistigen Urstand emporleitet" (Carriere a. a. O. I S. 27); vgl. auch Ficin Commento p. 32.

[102]) Dialoghi p. 235. Plotin, Ennead. $I_{1,8}$, $V_{8,8}$. u. a. St. Eine solch doppelte Gottesauffassung zeigt sich auch in Picos Schriften: vgl. Dreydorff, das System d. Joh. Pico (Marburg 1858) S. 26, Heptapl. p. 120, Commento p. 12.

[103]) Vgl. Plotin a. a. O.; dagegen Zeller II_1 S. 651 „der Begriff einer Emanation ist Plato fremd".

[104]) Näheres bei Zimmels, Leo Hebr. S. 50, Anm. 1.

V. Der Mensch.

Der Grund, warum erst jetzt näher die Lehren unseres Philosophen über die Stellung des Menschen innerhalb des ganzen Weltalls besprochen werden, ist schon auf Seite 400 angegeben und soll hier nun auch seine Bestätigung finden. Nachdem wir erst den Makrokosmos behandelt, ist es uns jetzt möglich zu verstehen, in welcher Weise nach Leone der Mensch einen Mikrokosmos darstellt. So hält er den Mann für ein Abbild des Himmels, die Frau für das der in der Entwicklung tieferstehenden Erde.[105] Beide zusammen bilden den Menschen. In Frau und Mann sind die einzelnen Weltarten nochmals örtlich getrennt vorhanden.[106] Der menschliche Teil unter dem Zwerchfell spiegelt die niedere Welt des Entstehens und Vergehens ab, wo gleichsam das, was der einzelne Mensch stets von neuem an Materie benötigt, immer wieder geschaffen wird. Die einzelnen Organe des mittleren körperlichen Teils vom Zwerchfell bis zur Schulter werden in einen der heutigen Zeit ungenießbaren, bis ins kleinste ausgeführten Vergleich zu den verschiedenen Himmelskörpern gebracht. Der oberste und wertvollste Teil des Menschen, die ihm unter den niederen Wesen allein eigentümliche Seele ist ein Abbild der geistigen Welt,[107] insofern sich bei beiden je drei Teile entsprechen. Die „sensuale Seele“ entspricht der „Weltseele“, welche die Natur der niederen Welt leitet. Der „potentielle Intellekt“ entspricht dem „Weltintellekt“, der die der höheren Welt leitet. Der „aktuale Intellekt“ endlich, durch den der potentielle erst in die Wirklichkeit geführt wird, entspricht dem göttlichen Prinzip.[108] Daß der Mensch so alle Grade irdischer und himmlischer Entwicklung in sich vereinigt, ist das größte Wunder.[109] Diese Sucht nach Analogien erstreckt sich bei

[105]) Dialoghi p. 50. Aristot. De anima III_3 737a.

[106]) Dialoghi p. 53 ff.

[107]) Vgl. Aristot. De anima $III_{8.1}$. ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι (d. h. der Form, nicht dem Substrat nach) πάντα.

[108]) Weltseele und Weltintellekt werden sonst von Leone nicht getrennt. Hier ein offenbarer Einfluß von Plotin Enn. $II_{9,1}$.

[109]) Plato, Philebus 30 u. a. St. Pico, Heptapl. p. 23, 101—03, 151. Commento p. 29: La natura dell' uomo quasi vincolo, e nodo del Mondo. Ficin,

Leone auch auf das Verhältnis der einzelnen menschlichen Teile zueinander. So wird eine Übereinstimmung zwischen den menschlichen Zeugungsteilen und den Außengliedern des Kopfes bezüglich ihres Seins und Tuns eruiert.[110]) Alle Organe mußten hier beim Menschen — ein Gedanke des Aristoteles — „διφυῆ gedoppelt vorkommen, weil der Körper überhaupt unter dem Gegensatz des Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links stehe." [111]) Bei den Gestirnen war aber z. B. diese Teilung nicht nötig, weil sie Wesen von größerer Einfachheit und Geistigkeit sind. Auch die Entstehungsursachen der Liebe verbindet der Mensch alle in sich. Wie die fünf allgemeinen Gründe der Liebe, die vom Tiere an auftreten, auch auf das menschliche Wesen anwendbar sind, dessen wurde schon auf Seite 397 u. ff. Erwähnung getan. Aber auch die für die Gestirne besonders geltenden Gründe finden sich gleichfalls im Kleinen bei ihm.[112]) Im Laufe der Betrachtung muß noch öfters auf diesen Mikrokosmosgedanken hingewiesen werden. Von den Sinnen des Menschen sind die niedrigsten der Tast- und Geschmacksinn, aber sie sind zugleich die für das individuelle Sein des Menschen[113]) und für die Fortpflanzung der Gattung wichtigsten. Die drei anderen Sinne (Sehen, Hören, Riechen) sind nicht so notwendig zur Erhaltung des menschlichen Individuums, sondern nur bequem und angenehm.[114]) Die erstangeführten Sinne schädigen beim übertriebenen Gebrauch den Menschen.[115]) Deshalb hat es die Weisheit der Natur so eingerichtet,[116]) daß der Mensch sich bei Benützung

---

Della relig. christ. p. 84: Quale atto è più potente che 'l copulare gli estremi in una persona.

[110]) Dialoghi p. 49.

[111]) Zeller a. a. O. II_2 S. 496 Anm. 3. Aristot. de part. anim. III_7.

[112]) Unsere Arbeit S. 497. Näheres bei Zimmels a. a. O. S. 96. Den dort angeführten Entstehungsgrund der Liebe aus der gleichen Konstellation bei der Geburt vergleiche man mit Ficins Worten im Commento p. 117.

[113]) Dialoghi p. 28 ff.

[114]) Vgl. Aristot. De anima III_{12} Tast- und Geschmackssinn sind eng mit dem Körper verbunden. Die anderen Sinne sind nur τοῦ εὖ aber nicht τοῦ εἶναι ἕνεκα vorhanden.

[115]) Quanto maggior diletto si ha nel tatto e nel gusto, tanto ne avviene spesso più grave e maggior danno alla vita. Ficin, Della vita sana p. 103.

[116]) Timäus 73A.

dieser beiden Sinne an ihnen rasch sättigt. Sehen, Hören und Riechen jedoch erleiden von seiten der Natur keine so baldige Beschränkung und werden nicht so schnell zum Überdruß;[117] viel weniger noch die Vorstellungen der Phantasie, wie Ehre, Reichtümer. Am allerwenigsten übersättigend sind die Funktionen des Intellekts. Die Übersättigung wächst im umgekehrten Verhältnis zum geistigen Aufsteigen der Sinne. Von den drei höheren Sinnen ist das Gesicht der höchststehende.[118] Dieser Sinn wird von unserem Philosophen so geschätzt, daß er ihn sogar mit dem Intellekt in Vergleich setzt, ihn als Vorstufe von diesem ansieht und zwischen beiden Parallelen zieht: Ausführungen, die schon von Plato[119] ab — entsprach das ja auch ganz dem griechischen Naturell — bei den Philosophen üblich und besonders zur Renaissancezeit beliebt waren. Beim Tiere dient das Auge nur zur Erhaltung des Körpers, dem Menschen ist es die Quelle für die intellektuelle Erkenntnis, perchè per le cose corporee si conoscono l'incorporee.[120] Durch den Anblick der Bewegung der Himmelskörper kommen wir zur Erkenntnis des Unkörperlichen und der Existenz Gottes. Das Auge ist so gleichsam ein „Spion des Intellekts".[121] Es „denkt sinnlich", während der Intellekt umgekehrt als ein „geistiges Gesicht" zu bezeichnen ist. Die Vorbedingungen der Wirkungsmöglichkeit dieser beiden Gesichte laufen parallel nebeneinander her. Keines von ihnen kann nämlich sehen, ohne daß es Beleuchtung hat; das eine nicht ohne die der Sonne, das andere nicht ohne die des göttlichen Intellekts. Wie das Auge dem Denken nahe steht, beweist die Bemerkung Leones, daß die Sonne der Schatten des göttlichen Intellekts ist; also kein Körper, sondern ein formal geistiges Prinzip.[122] Drei Dinge müssen

[117]) Dialoghi p. 27.

[118]) Dialoghi p. 107 ff.

[119]) Timäus 47 A B.

[120]) Ficin, Commento p. 34: la cognizione umana comincia dai sensi e però per quelle cose che noi veggiamo più prestanti nei corpi, sogliamo spesso delle divine dare giudizio. Per le forze delle cose corporali investighiamo la potenzia di Dio, per l'ordine la sapienzia, per la utilità la bontà divina.

[121]) Phädrus 250 Schluß und Ficin, Commento p. 211: vedere udire, che sono le porte dello animo.

[122]) Vgl. M. Ficino, Della vita sana, Firenze 1568, p. 54: E pure non altrimenti è stata la nostra mente creata per cercare di là (la verità) e fruirla,

zur Verwirklichung des Denkens vom göttlichen Intellekt beleuchtet werden: 1. il viso intellettuale, 2. l'oggetto, 3. il mezzo; drei zur Verwirklichung des Sehens: 1. il viso corporeo, 2. l'oggetto, 3. il mezzo.[123]) Das Auge ist wie der Intellekt mehr aktiv tätig, während die anderen Sinne mehr oder weniger passiv aufnehmend sind. Das Gesicht hat ferner den Vorteil vor den anderen Sinnen, daß es den Gegenstand, auf den es ankommt, nicht durch Berührung erkennt, sondern ihn in seiner Einheit, gleichsam in seiner formalen Seite gewahr wird.[124]) Unabhängig von der einzelnen Materie kann es bis in die entferntesten Gegenden des Himmelszeltes schauen.[125]) Käme es beim Erkennen nur auf Auge oder Gehör an, dann würde jeder ein Liebhaber von Gemälden, Musik und Gedichten usw. sein, da doch alle die Physis dieser beiden Sinne besitzen. Deren Krone ist aber erst die Psyche des Menschen. Über den Begriff der Seele herrscht bei Leone die größte Unklarheit, indem er bald mit Plato[126]) aus der Heterogenität der

---

che si sia stato fatto l'occhio per riguardare il lume del sole. E (come il nostro Platone dice) come la vista nostra non vede mai cosa alcuna se non nello splendore istesso del sole, che è il sommo visibile: così l'intelletto nostro non apprende, nè intende mai cosa alcuna, se non nel lume istesso del sommo intelligibile, cioè del grande Iddio, nel lume dico, che ci è sempre e in ogni parte presente e che illumina ogni huomo. Vgl. auch Ficin, Comment p. 13 u. 24 u. 200, ferner Pico, Commento p. 45, p. 110 111, Heptapl. p. 67, 92, 138. Die Vergleichung Gottes mit dem Lichte findet sich auch im jüdischen Schrifttum, in dem Gott als „Lichtwolke" bezeichnet wird. Vgl. zum Ganzen auch Goethe: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft" usw. Unser Philosoph der Liebe mußte der Sonne eine so erhabene Stellung im Weltall zuweisen, denn „Sonne und Liebe stehen in urältestem Zusammenhange. Die Sonne ist die Kraftquelle der Erde, Liebe ist die konzentrierteste Kraft des Erdenlebens." Bölsche a. a. O. III S. 38.

[123]) Zimmels a. a. O. S. 88.

[124]) Vgl. Goethe 1873 XX S. 57: „Das Gesicht ist der edelste Sinn: die andern vier belehren uns nur durch die Organe des Takts: wir hören, wir fühlen, riechen und betasten alles durch Berührung, das Gesicht aber steht unendlich höher, verfeint sich über die Materie und nähert sich den Fähigkeiten des Geistes."

[125]) Ficin, Commento p. 93: In che modo la piccola pupilla dell' occhio tanto spazio del Cielo piglierebbe, se lo pigliasse in modo corporale? in nessuno.

[126]) Dialoghi p. 54. Timäus 69 D ff. 83 B, 90 A, Resp. IV 439 B.

Bewußtseinsformen auf die Verschiedenheit ihrer Träger, auf räumlich auseinandergelegene Seelenteile schließt, bald der seit den Peripatetikern häufig vertretenen Ansicht der Seeleneinheit zustimmt.[127]) So wird an einer Stelle von unserem Philosophen auf die Frage der Sophia, warum bei einer intensiven Denktätigkeit die Sinne ihre Tätigkeit einstellen, da sie doch weder ihrer Qualität nach noch örtlich mit dem Denkprozeß zusammenfielen, die Antwort gegeben, daß die Seele eben ein unteilbares Ganze sei, das nur potentiell den ganzen Körper bis in die äußersten Teile durchleuchte. Man nenne sie eben nur geteilt wegen der verschiedenen Operationen, die den einzelnen Sinnen noch als charakteristisches Moment zugehörten.[128]) Es verhalte sich hier wie mit der Sonne, welche eins sei, sich aber doch gemäß der Zahl und Verschiedenheit der Orte, auf die sie trifft, vervielfältige.[129]) Leone nimmt es jedoch nicht mit der Seeleneinheit sehr ernst, denn an einer anderen Stelle[130]) vertritt er wiederum die alte Ansicht der Seelendreiteilung und behandelt infolgedessen auch den Begriff der Erkenntnis Gottes und der Dinge in ganz mittelalterlicher Weise. Ein näheres Eingehen darauf verlohnt nicht.[131])

Das Erkennen ist eine conditio sine qua non der Entstehung der Liebe; der Wille steht zu ihm im Abhängigkeitsverhältnis.[132])

---

127) Dialoghi p. 105. Seit Strato: Zeller a. a. O. II_2 S. 918; auch bei den Stoikern, die der Renaissancezeit besonders durch die Lektüre Ciceros bekannt waren und bei Plotin, Enn. IV 3, 3. 4, 20 und noch weiterhin im ganzen Mittelalter.

128) Tertullian (de anima 14) verdeutlicht diese Ansicht sehr schön, indem er die Seele mit einem Luftstrom vergleicht, der in der Orgel in den verschiedenen Pfeifen verschiedene Töne hervorruft. (Volkmann a. a. O. I S. 22).

129) Ficin, Commento p. 193: Quanto quella luce del Sole che sista in se medesima pura una, inviolata supera lo splendore del sole, il quale per l'aria nebulosa è disperso, diviso, maculato ed oscurato.

130) Dialoghi p. 113 ff.

131) Wie Plato mit dem θυμοειδές läßt sich auch Leone hier von ästhetischen Rücksichten leiten. Dasselbe bei Ficin.

132) Dialoghi p. 4. Aristot. De anima III_{10} 433a. Darum konnte auch Leones Philosophie so universalistisch ausfallen, denn der Wille ist nur auf das Praktische, Vielfältige gerichtet, während der Intellekt dem Spekulativen, Allgemeinen zugewandt ist.

Nur das, was man erkennt, kann man lieben: ignoti nulla cupido.[133]) Mit dem Erkennen eines Dinges jedoch muß zugleich die Erkenntnis verbunden sein, daß dasselbe gut und vorteilhaft für uns sei. Der Wille stempelt aber nicht etwas zu einem Gut für uns, sondern das ist das wahre Gut, das die Allgemeinheit als Gut erkennt.[134]) Wenn manche Menschen das Schlechte begehren, tun sie das nur aus Irrtum.[135]) Sie überschätzen in einem Dinge das Gute, während es schlecht genannt werden muß, weil in ihm das Schlechte überwiegt. So läßt man sich immer im Hinblick auf das objektiv Gute,[136]) das in jedem geliebten Dinge — schon überhaupt infolge seiner Existenz —, wenn auch im geringsten Maße vorhanden ist, erst zum Schlechten hinreißen. Diese gräzisierende Darstellung wäre verständlich, wenn Leone wie Plato dem Schlechten nur ein Scheindasein zuschreiben wollte. Wenn auch vieles für diese Annahme spricht, bestimmt hat sich darüber unser Philosoph nicht ausgesprochen. Hat das Erkennen einmal die Liebe entfacht, entflieht sie, stark geworden, ihrer Mutter und gibt sich zügellos dem geliebten Gegenstande hin, obgleich das dem Liebenden zum Nachteil ausschlägt.[137]) Denn derjenige, der stark ein Ding liebt, liebt sich selbst nicht, was gegen alle ‚gewöhnliche Vernunft' ist. Alle Einflüsse auf den Menschen, wenn auch starke, lassen doch immer noch den menschlichen Willen frei; der Einfluß der Liebe bindet gerade umgekehrt zuerst den Willen[138]) und dann auch den

---

[133]) Ficin, Commento p. 177. Dem Erkennen eines Dinges muß selbstverständlich die Existenz desselben vorangehen. Die Reihenfolge ist wie be den Stoikern und Augustin: esse nosse velle.

[134]) Dialoghi p. 242. Leone stützt sich dabei auf Aristoteles, weil dieser erklärt, nicht das sei das Gut, was man begehrt, sondern das, was alle begehren (vgl. Nik. Ethik VIII_3 Schluß).

[135]) Pico, Commento p. 39.

[136]) Mit diesem „alten Schulsatz" hat erst Kant vollständig gebrochen. Volkmann a. a. O. II S. 422.

[137]) Dialoghi p. 30ff.

[138]) „Die Liebe ist von unserem freien Willen unabhängig. Denn frei wollen können wir nur das, was aus dem Denken, der Überlegung und Beratung hervorgeht. Wer aber erklärte, er hätte sich überlegt, diesen Mann oder dieses Weib zu lieben, den würden wir nicht für echt halten." Teichmüller a. a. O. S. 85.

ganzen Menschen. Da die Zurücksetzung des eigenen Ich hinter eine andere Wesenheit aus Liebe zu ihr den Kern und das Erhabene der Liebesbetätigung bedeutet — wie noch gezeigt werden wird [139]) — alles das aber, dem das höchste Wertprädikat zukommt, nach Leone im Einklang mit der höchsten Wertkategorie, der Vernunft, bleiben muß, nennt unser Philosoph diese Hintansetzung des eigenen Selbst hinter dem der geliebten Sache die „außergewöhnliche Vernunft". Diese ist höher als die ragione ordinaria zu veranschlagen, weil sie uns mit Recht rät, das weniger wertvolle Ich dem vollkommneren geliebten Ding nachzusetzen.[140]) Das sind die Vorbedingungen und der Verlauf der Liebe.

Worauf bezieht sich die menschliche Liebe?[141]) Plato sagt, auf das Schöne und zugleich Gute;[142]) Leone stimmt dem nicht bei. Für ihn sind schön und gut keine identischen Begriffe, sondern das Schöne ist eine Zugabe, die einem Guten anhaften kann, aber nicht notwendiger Weise muß, und zwar geistiger Art, denn das Schöne wird durch die mehrgeistigen Sinne (Sehen, Hören) wahrgenommen.[143]) Die anderen Sinne haben nicht die Fähigkeit, ein Ding als schön zu empfinden, sondern nur als gut, d. h. als ihnen nützlich. Speisen, Getränke, gemilderte Luft können nicht als schöne, sondern nur als gute Dinge gelten und allein in Beziehung auf diese Eigenschaft geliebt werden.[144]) Das Gute ist der weitergehende Begriff,[145]) und

---

[139]) S. 513 unserer Arbeit.

[140]) Ficin, Commento p. 157.

[141]) Dialoghi p. 134 ff.

[142]) Gorgias 474 C, Symposion 201 A: εἰπέ τἀγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σο εἶναι: Ἔμοιγε. Timäus 87 C.

[143]) Das Schöne ist subjektiver Art, das Gute aber schon gut, ehe es vorgestellt und empfunden wird. Das Schöne und Häßliche ist den Begriffen schmackhaft und unschmackhaft zu vergleichen; das Gute und Schlechte den Begriffen süß und bitter. p. 131: nell' apparentia piu loco ha il bello ch'el buono e nell'essistentia piu il buono che' il bello.

[144]) Teichmüller a. a. O. S. 235. „Es zeugt von einer oberflächlichen Beobachtungsweise, wenn man glaubt, die Liebe sei ihrem Wesen nach auf die Schönheit gerichtet . . . Die Schönheit ist nur eine Auszeichnung unter unzählig vielen andern, und sie kann nur wirken auf solche, die dafür einen besonders regen Sinn haben."

[145]) Pico, Commento p. 37: il bello dal buono è differente; come una specie dal suo genere. Teichmüller a. a. O. S. 205.

so trifft denn hier die Definition des Aristoteles[146]) mehr zu als die des Plato, wenn er die Liebe im allgemeinen als das Streben nach dem Guten bezeichnet. Um mit Plato jedoch nicht in Widerspruch zu kommen, schiebt Leone ihm die Ansicht unter, als ob er in seinem „Gastmahl" nur die durch die höheren Sinne verursachte Liebe im Auge gehabt hätte.[147]) Bevor die Leonesche Definition der Liebe behandelt wird, soll der verwandte Begriff der Sehnsucht erörtert werden, um so denselben möglichst von dem der Liebe abzugrenzen und die präzise Fassung der Definition der Liebe besser verstehen zu können.[148]) Das Begehren eines Menschen geht immer auf eine noch nicht vorhandene oder wohl existierende, aber noch nicht in seinen Besitz gekommene Sache. Allerdings gilt auch hier die Reihenfolge esse nosse velle, aber der Begriff des esse muß auch auf die Möglichkeit eines Seins ausgedehnt werden. Allerdings nach einem nicht einmal der Möglichkeit nach vorhandenen, überhaupt nicht existieren könnenden Ding oder Zustand sehnt sich der Mensch gar nicht.[149]) Nicht kann eingewendet werden, daß die meisten Menschen nie zu sterben wünschen[150]) und damit doch ein Ding der Unmöglichkeit erstreben, denn viele halten das irdische unbegrenzte Weiterfortleben nicht für etwas Unmögliches nach den Exempeln eines Henoch und Elia, und wenn sie auch die Gewährung desselben für einen wunderbaren Eingriff Gottes ansehen, ersehnen sie doch für sich ein gleiches Wunder. Ferner kann das Begehren nach diesem Zustand nicht als ein Streben nach der Verwirklichung und Besitzergreifung einer neuen Sache gelten, sondern nur als ein Streben, ein schon im Besitz befindliches Ding, das Leben, nicht zu verlieren. Dagegen wird sich kein Mensch darnach sehnen, plötzlich fliegen zu können. Für die Erregung des Begehrungsgefühls ist die Existenzmöglichkeit des begehrten Dinges Voraussetzung.[151]) So kann der Kranke Gesundheit her-

[146]) Nik. Ethik I_1.

[147]) Vgl. unsere Arbeit Seite 389.

[148]) Dialoghi p. 4.

[149]) Dialoghi p. 188.

[150]) ibid. p. 189.

[151]) Dialoghdi · 4 ff.

beisehnen, weil er sie in dem Gesunden als existierend erkennt, oder weil sie schon in ihm selbst vor seiner Krankheit wirkliches Sein hatte. So erstrebt der Kinderlose Kinderbesitz, da er diesen bei anderen Menschen vorgefunden und als angenehm erkannt hat. Die Existenz dieser Objekte genügt, um das Streben zu verursachen, ähnliche noch nicht vorhandene in Besitz zu bekommen. Solche Gegenstände sind dann nur reine Vorstellungsdinge, gewonnen aus den ihnen ähnlichen Vorstellungskomplexen.[152]) Dem Dargelegten entspricht die Definition des Begehrens als eines Willensimpulses nach dem aktualen Sein eines als gut erkannten mangelnden Dinges oder nach dem Besitz eines schon existierenden für gut gehaltenen Dinges.[153]) Liebe setzt auch einen Nichtbesitz voraus,[154]) aber mit dem Unterschiede, daß zur Erregung der Liebe der Besitz eines Dinges schon notwendig ist und dieser insofern geliebt wird, als man ihn mit jedem Augenblick von neuem und intensiver erstrebt. So ist Liebe ein Affekt, sich mit einer schon erworbenen, als gut erkannten Sache immer noch inniger zu vereinigen.[155]) Um die Verbindung mit einem solchen Gegenstande voll zu genießen, ihn vollständig zu besitzen, muß man in ihn — wie der technische Renaissanceausdruck heißt — sein eigenes Ich umformen. Man lebt nicht mehr in sich, sondern in dem geliebten Gegenstande[156])

---

[152]) In der modernen psychologischen Sprache ist dafür das Wort Phantasievorstellungen geprägt. Ebbinghaus a. a. O. I, S. 525, 527, 554.

[153]) Ganz analog nennt v. Ehrenfels (Werttheorie I, 6, 18) Begehren alles Wünschen, das gerichtet ist „entweder auf die Existenz oder die Entstehung eines Dinges.“

[154]) Dialoghi p. 26. Deshalb kommt Leone auch einmal dazu, Liebe und Begehren für identische Begriffe zu halten, p. 123. Wohl auch unter dem Einfluß von Plato, der auch keine strenge Scheidung macht.

[155]) Dialoghi p. 6 u. 123. Vgl. Plato, Symposion 200 D: σκόπει οὖν, ὅταν τοῦτο λέγῃς, ὅτι ἐπιθυμῶ τῶν παρόντων, εἰ ἄλλο τι λέγεις ἢ τόδε ὅτι βούλομαι τὰ νῦν παρόντα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον παρεῖναι, ebenda 206 A. Pico, Commento p. 34.

[156]) Dialoghi p. 132. Pico, Commento p. 93: . . . è necessario non solo nella mente avere di quella cosa buona cognizione, ma in quella trasformarsi. So suchte abenteuerlich genug Campanella „die Gesichtszüge der Männer, an die er schrieb, so viel als möglich nachzubilden, und äußerte gegen Gaffarelli:

und überhäuft diesen mit Wohltaten, rein aus Selbstliebe, weil man damit sich nur Gutes tut. Und ist gar der geliebte Gegenstand ein beseeltes Wesen, so erfährt die Liebe erst ihre richtige Steigerung durch ihre Erwiderung von seiten der geliebten Person. Das Verhältnis der beiden verwandten Willensäußerungen Liebe und Begehren zueinander wird noch näher charakterisiert durch die Beziehung auf die drei Begriffe ergötzlich, nützlich, sittlich gut, unter die nach Leone alles Begehrens- und Liebenswerte gruppiert werden kann.[157]) In Anwendung auf ergötzliche, angenehme Dinge fällt Liebe und Begehren zeitlich zusammen. Der Trinker liebt und begehrt den Wein, bevor er ihn getrunken. Nach dem Genuß tritt nur ein Gefühl der Befriedigung und bei übermäßiger Fortsetzung desselben sogar Abscheu ein.[158]) Man kann das, was Leone hier sagt, ergänzen, indem man das Ergötzliche als Begleiterscheinung der periodischen Funktionen auffaßt wie bei der Nahrungsaufnahme und dem damit verbundenen Schmecken oder der Sexualfunktion.[159]) Gerade infolge ihrer Periodicität kann vom Gefühl der Liebe and des Begehrens die Rede sein, aber nur so lange, bis der Trieb gestillt ist. Liebe und Begehren nach dem Besitz des Nützlichen ist

---

„Wenn es jemandem gelänge, eines Andern Züge, Mienen und Geberden ganz genau und vollkommen nachzuahmen, so würde er ganz gewiß an sich selbst erfahren, wie dem Nachgeahmten bei diesem Aussehen zu Mute ist.“ Carriere a. a. O. II, S. 241. Vgl. ferner Arnaldo della Torre a. a. O. p. 696. Ficin, Commento p. 157: ogni pensiero della Amante si rivolge più tosto al servizio dello amato che al suo bene. Et l'Anima lascia indietro il ministerio del corpo suo e sforzasi trapassare nel corpo dello amato. Ibid. p. 43: Muore amando qualunque ama: perche il suo pensiero dimenticando se, nella persona amata si rivolge. Vgl. Volkmann a. a. O. II, S. 431/32. Teichmüller a. a. O. S. 68: „Hingabe des Ich an ein andres Ich: im strengen Sinne müßte eine solche Hingabe, wenn sie möglich wäre, zugleich der Tod der Person sein. Kätchen v. Heilbronn, Wittwenverbrennung der Indier.“ Von Ficin wird auch Commento p. 237 Artemisia moglie di Mausolo, Re die Caria genannt, welche die Asche ihres toten Mannes im Wasser trank.

[157]) Dialoghi p. 8. Aristot. Nik. Ethik VIII$_2$ δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ φιλητόν· τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον. Vgl. Ficin (A. della Torre a. a. O. p. 638): Tre sono i fini che gli uomini pongono al loro operare o la virtù o il piacere o la richezza.

[158]) Vgl. Volkmann a. a. O. II S. 409.

[159]) Vgl. Ebbinghaus a. a. O. I S. 549/50.

an kein menschliches Organ gebunden; es ist eben nichts Triebhaftes, dem durch die menschliche Natur ein Ziel gesetzt ist, sondern ein Wollen; und zwar treibt hier die Denkkraft den Willen an das Nützliche z. B. Reichtum zu erwerben, und wenn man ihn besitzt, eifert der durch keine Naturgesetze beschränkte Willen an, ihn immer noch in größerer Einigung und intensiver sich anzueignen.

So verdeutlicht sich auch die Behauptung unseres Philosophen, daß in Beziehung auf das Nützliche Liebe und Begehren zeitlich getrennt aufträten, daß wir den Reichtum ersehnten, wenn wir ihn nicht hätten, ihn liebten, wenn wir ihn besäßen. Ist das Streben nach Ergötzlichem rein sinnlicher Art, das nach dem Nützlichen eine Verbindung von sinnlichem und verstandesmäßigem Begehren, so ist die Liebe und das Begehren nach dem Sittlichguten[160]) reine Verstandessache. Dieses besteht darin, Tugend und Weisheit zu ersehnen und zu lieben, ein Hauptziel für den Menschen, da gerade diese Art von Liebe ihn von den niederen Geschöpfen unterscheidet, also seine Wesenheit ausmacht. Diese Liebe hat ihre Entstehung in der den Menschen eigentümlichen intellektuellen Seele, durch die er eigentlich erst den Namen Mensch verdient.[161]) Wie beim Ergötzlichen stellt sich schon vor dem Besitz eines sittlichen Gutes Liebe und Begehren nach dem betreffenden Gute ein. Leone mag vielleicht hier so zu interpretieren sein, daß dieser Umstand der nur geistigen Art von Tugend und Weisheit zuzuschreiben sei. Indem man diese ersehnt beginnt man schon mit solchem Sehnsuchtsgefühl die Besitzergreifung. Ähnlich ist das Sittlichgute dem Nützlichen darin, daß man es während seines Besitzes liebt, man nämlich darnach strebt, immer mehr mit ihm sich zu einigen. Wie das Streben nach dem Nützlichen ist das nach dem Sittlichguten im Wollen begründet. Wollungen aber können unbegrenzt viele aufeinander folgen. In den meisten Gegenständen, die geliebt werden, fallen die drei Arten des Erstrebenswerten zusammen, denn die menschliche Natur ist in ihrem Streben und Wollen zu einheitlich, als daß jede Begehrung

[160]) Dialoghi p. 10: honesto. Honestum kommt in diesem Sinne sehr oft bei Cicero vor und vertritt bei ihm wie auch öfters bei Leone die Stelle des καλόν, vgl. Ritter IV, 162ff.

[161]) Pico, Heptapl. 60 und Ficin, Commento p. 70.

nur immer einer dieser drei Arten zugezählt werden könnte.[162]) So ist das Gesundheitsstreben nicht nur ein Begehren nach Angenehmem, sondern auch nach Sittlichgutem, denn es beschränkt sich nicht auf die sentimenti materiali esteriori wie der Geschmack und der Tastsinn, sondern erstrebt auch sentimenti spirituali, ein allgemeines Lebensgefühl. Daß die Gesundheit auch wegen des Nützlichen ersehnt wird, ist unbestreitbar. Kinderbesitz liebt man wegen einer delettattione honesta, da man in seinen Kindern fortleben will, ferner der Nützlichkeit wegen, um ihnen seinen Besitz zu hinterlassen. In der richtigen gegenseitigen Liebe von Mann und Frau ist neben dem Streben nach Ergötzlichem und Nützlichen auch ein solches nach dem honestum vorhanden, eine Anschauung, die angenehm absticht von der seiner griechischen Vorbilder.[163]) Es gibt ein Streben nach wahrer Ehre, in der auch das honestum Platz greift, die man deshalb auch immer selbst nach dem Tode besitzen will.[164]) Die wahre Ehre darf aber nicht direkt als Ziel gelten, sondern nur als Belohnung für tugendhafte Handlungen und Gesinnungen. Ehre ist gleichsam nur der Index der erworbenen Tugenden.

In der Darlegung der Liebe nach Freundschaft ist Leone ganz dem Aristoteles gefolgt, die letzterer mehr würdigt als Plato.[165]) Freundschaft entsteht zwischen zwei Menschen infolge der Gleichartigkeit ihres Wesens und ihrer Interessen. Die Freundschaft aber, die nur aus einem gleichen Streben nach Nützlichem und Ergötzlichem entstanden, ist nicht die richtige, weil sie verschwindet, sobald die objektiven Beweggründe ausbleiben. Die wahre Freundschaft muß aus einer gleichen Neigung zur Tugend und zur Weisheit, aus einer gemeinsamen Begeisterung für das Gute und Wahre entspringen.[166]) Ein solches Freundschaftsbündnis allein vermag

[162]) Dialoghi p. 13ff.

[163]) Vgl. Plato, Zeller a. a. O. II, 1 S. 753: Aristot. Nik. Ethik VIII_{15}.

[164]) Eine Anschauung, die der mittelalterlichen schroff widerspricht.

[165]) Dem Aristoteles ersetzt dieselbe anscheinend das religiöse Gefühl, das dafür bei Plato stark vertreten ist. Vgl. Aristot. Nik. Ethik III_1 (φιλία) οὐ μόνον δ᾿ ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀλλὰ καὶ καλὸν . . . καὶ ἔνιοι τοὺς αὐτοὺς οἴονται ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι καὶ φίλους.

[166]) Sie unterscheidet sich dadurch von der Liebe, daß sie unbedingt Gegenseitigkeit voraussetzt. Vgl. Pico, Commento p. 34, 36. Ficin bei della

zwei Menschen gegenseitig innig zu verknüpfen, und dieses hat auch „der Philosoph“ im Auge, wenn er sagt: il vero amico è un altro se medesimo.[167]) Die gleiche Neigung zur Tugend verursacht in ihnen beiden eine Entfernung vom Materiellen, ein Abstrahierenkönnen von ihrer gegenseitigen körperlichen Getrenntheit und eine Identifizierung ihres Denk- und Willensinhaltes, so daß eine solche Freundschaft aus zwei Personen eine macht.

Gott ist das höchste Gut und faßt infolgedessen das Sittlichgute aller Dinge in sich.[168]) Die Liebe zu ihm ist auch die erhabenste und vollkommenste, die der Mensch erreichen kann, und die von dem wahren Weisen am meisten erstrebt wird. Diese Liebe ist etwas ganz Natürliches im Menschen, da unsere Seele ein kleiner Strahl der göttlichen Glorie ist. Um Weisheit und Tugend zu erwerben, hat sie immer von neuem nötig, an dem göttlichen Lichte teilzunehmen, weil sie, obwohl klar geschaffen, doch durch die Verbindung mit dem Körper an der Ausübung der reinen Erkenntnistätigkeit gehindert wird. Das göttliche Licht erleuchtet die intellektuelle Seele immer wieder von neuem und vermittelt so unsere Erkenntnis. Die Erkenntnis, daß alle unsere Weisheit von Gott stammt,[169]) daß, indem wir ihn erkennen, wir das honestum eines jeden Dinges erkennen, verursacht in uns starke Liebe zu Gott, die sich in der Sehnsucht nach der größtmöglichsten Vereinigung mit ihm, in dem Streben nach Gottähnlichkeit äußert.[170]) Der Behauptung, daß man Gott überhaupt nicht lieben könne, da der endliche Menschengeist die unendliche Gottheit nicht ganz zu erkennen vermöge,[171]) was die eine Vorbedingung für die Erscheinung der Liebe sei, ist folgendes entgegenzuhalten: Wohl können wir die Erkenntnis, die Gottes Wesenheit

---

Torre a. a. O. p. 638. Die ganze Darlegung erinnert auch an Spinozas Gedanke der Vereinigung ex ductu rationis Ethik IV 40.

[167]) Dialoghi p. 133. Aristot. Nik. Ethik IX_9 1170 a ἕτερος γὰρ αὐτὸς φίλος ἐστίν.

[168]) Dialoghi p. 16 ff.

[169]) Vgl. Spinoza Ethik V 32 u. Coroll.

[170]) Plato Theätet 176 B; Plotin Ennead. I_2. Freilich müßte dazu das Wesen Gottes erst näher bestimmt werden.

[171]) Aristot. Nik. Ethik VIII_{16}.

erschöpft, nicht haben — sonst wären wir ja selbst Gott —, folglich auch nicht die Liebe zu Gott besitzen, die seinem Wesen rechtmäßig zukäme. Aber soweit es uns nach der Beschaffenheit des eigenen Geistes möglich ist, ihn zu erkennen, so stark können wir ihn auch lieben.[172] Gerade aber dadurch, daß man nur einen Teil der Gottheit erfaßt, wird man durch die Liebe angereizt, nach der Erkenntnis des Ganzen zu streben, und so steigern sich wechselweise Liebe und Erkenntnis und heben sich einander immer gleichsam über sich selbst hinaus. Da aber die göttliche Wesenheit die erlangte Stufe der menschlichen Erkenntnis stets noch übersteigt, bleibt immer eine heiße Sehnsucht nach der noch zu erweiternden Erkenntnis Gottes im Menschen zurück, ein Streben, das niemals aufhört, selbst wenn man an die Grenzen des menschlichen Denkens gelangt ist.[173] Dieser Eifer ermüdet nicht,[174] ist auch nicht etwa die Ursache von Unlust oder Traurigkeit,[175] sondern er als der auf eventuelle Erlangung einer noch höheren Erkenntnis hoffende treibt dazu, den Versuch zu wagen, noch über die Schranken des menschlichen Geistes hinauszudenken.[176] Der Theorie nach wird allerdings in dem Augenblick der vollständigsten Erkenntnis Gottes auch die Liebe geschwunden sein, da bei einer solchen vollkommensten Einigung „nicht die geringste Spur von einem Mangel“ zurückbleibt.[177] Besitzt man irgend einen Gegenstand, so tritt Ergötzung und Freude an dem erlangten Besitz,[178] an der endlich vollständigen Verbindung mit dem geliebten Gegenstand ein. Sie sind das letzte Gefühl und Endziel der Liebesentwicklung, wenn

---

[172] Ficin, Della religione christiana p. 12: L' animo pieno d' Iddio tanto nverso d' Iddio si lieva quanto dal lume divino illustrato riconosce Iddio.

[173] Vgl. Dialoghi p. 178 . . . che essendo la sapientia molto piu ampla e profonda che l' intelletto humano, chi piu nuota nel suo divino pelago, conosce piu la sua larghezza e profondita, e tanto piu desia di arrivare alli suoi perfetti termini, à lui possibili, e l' acqua sua è come la salata, che à chi piu di quella beve piu sete pone. Pico, Commento, p. 95.

[174] Plotin Enn. V 8 c. 4. τῆς δὲ ἐκεῖ θέας οὔτε κάματός ἐστιν.

[175] Spinoza, Ethik III 59.

[176] „Der Mensch muß bei dem Glauben verharren, daß das Unbegreifliche begreiflich sei, er würde sonst nicht forschen.“ (Goethe.)

[177] Dialoghi p. 26.

[178] Dialoghi p. 125 ff., 240 ff.

auch das erste in der Absicht des Liebenden. Sie sind die Krone der Entwicklung und als Endpunkt wahrer Liebe nichts Verwerfliches. Allerdings ist, um wieviel die sensuale Liebe hinter der intellektualen zurücksteht, in demselben Grade die intellektuale Ergötzung wertvoller als die sensuale.

Wir sind am Ende unserer Darstellung. Die Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, helleres Licht auf die Naturphilosophie eines Renaissancephilosophen zu werfen und somit überhaupt einen Beitrag zum Verständnis der Renaissancephilosophie zu geben. Die Gedanken Leone Medigos „sind nicht bei so poetisch-festlicher Gelegenheit, wie die des Marsilius entstanden, bei jenem Gastmahle nämlich, durch das die Neuplatoniker den Geburtstag ihres Meisters, den 7. November, unter den Auspizien Lorenzos des Prächtigen und überdies im Hause eines Correggio feierten. . . . Sie blühten nicht in den Gärten der neuen Akademie, sondern sie enstanden unter den Dornen der Verbannung; daher stammt auch ihre größere Originalität.“ [179]) Die letzten Worte des zu feurigen Spaniers sollen dahin modifiziert werden, daß allerdings die Dialoghi di amore unseres Philosophen bisweilen die Werke Ficins und Picos an Geistestiefe übertreffen und deshalb ein allgemeineres Interesse schon verdienen, daß aber doch der Einfluß Ficins auf Leone in allen wichtigeren philosophischen Punkten zu verspüren ist.

Leones Lehre vom Weltall ist allerdings der Vorbote eines neuen Denkens, [180]) sie hat schon für die Naturerkenntnis das leisten wollen, „was die französische Revolution für die Ethik und Politik getan hat“. Leone schon hat „das Prinzip der égalité und fraternité betreffs der Naturphänomene“ [181]) durchzuführen sich bemüht.

---

[179]) Marcelino Menendez, Historia de las ideas estéticas en España in der Zimmelsschen Übertragung (Neue Studien S. 4/5).

[180]) Leone hat in bezug auf sie zwei Welten in sich. „Sein geistiger Habitus trägt einen Januskopf. Das eine Antlitz schaut zurück mit Liebe und Gefallen auf die Vorstellungskreise und Spekulationen des Mittelalters, das andere Antlitz jedoch hinein in die Gegenwart mit offenen lebensfrischen Blicken“ (Dilthey, Auff. u. Analyse d. Menschen im 15. u. 16. Jahrhundert, Arch. f. Gesch. d. Philos. IV, S. 609).

[181]) Worte Barachs über G. Bruno, Philos. Monatshefte, Leipzig 1877, XIII, S. 193/194.

Und das hat er mit einer Begeisterung getan, die direkt erstaunlich ist, wenn man bedenkt, wie wenig er gerade die Wohltat der Gleichheit und Brüderlichkeit an sich erfahren durfte. Er besaß „Selbstentäußerung und Selbstvergessenheit genug, um die von erhabenem dichterischen Schwunge beflügelten Dialoge über die Liebe zu schreiben, welche ein Lobgesang auf die ewige, allmächtige und unwiderstehliche Liebe genannt werden können."[182]) Das beweist gerade am besten, wie fest Leone von der Überzeugung einer alleinenden, allbeglückenden Liebe durchdrungen war.

[182]) B. Münz a. a. O. S. 434.

XIX.

Gedankengang und Anordnung der Aristotelischen Metaphysik.

Von

Albert Goedeckemeyer in Göttingen.

I.

Es ist eine der unerfreulichsten Erscheinungen in der philosophischen Literatur, daß uns das historisch wie sachlich wichtigste Werk des griechischen Dogmatismus, dessen Bedeutung für die Geschichte der dogmatischen Philosophie überhaupt gar nicht überschätzt werden kann, in einem nur äußerst mangelhaften Zustande erhalten ist. Zwar hat die philologische Textkritik der Aristotelischen Metaphysik im Laufe des letzten Jahrhunderts vieles zu bessern vermocht, auch haben die Bemühungen zahlreicher Forscher um eine sachgemäße Bestimmung der Textfolge neben argen Übertreibungen, wie sie die Werke Essens (Ein Beitrag zur Lösung der Aristotelischen Frage Cap. II f.; Das Buch Z der Aristotelischen Metaphysik) enthalten, auch manche Erfolge gezeitigt, und damit das Verständnis des Werkes zweifellos gefördert, aber trotzdem kann man nicht behaupten, bereits zu einem befriedigenden Ergebnisse gekommen zu sein. Und so werden die folgenden Ausführungen, die in einigen wichtigen Punkten von den früheren Ansichten abweichen, die Frage vielleicht um ein gutes Stück zu fördern vermögen. —

Wer sich um eine Neuordnung des überlieferten Textes der Aristotelischen Metaphysik bemüht, darf zweierlei nicht außer acht lassen. Einmal die Tatsache, daß wir es in ihr nicht mit einer

von ihrem Autor selbst abgeschlossenen (Alex. in met. ed Hayd. p. 515, 8 ff.; Ascl. in met. ed. Hayd. p. 4,4 ff.) und herausgegebenen (Arist. met. M. 1, 1076 a 28 f.) Arbeit zu tun haben, sondern mit einer Sammlung einzelner mehr oder weniger vollendeter Stücke, die erst nach dem Tode des Aristoteles zu einem Werke vereinigt worden sind; und zweitens die Einsicht, daß alles Sichten und Ordnen eines mehr oder weniger verworrenen Materials eines philosophischen Werkes in letzter Linie nur von sachlichen Momenten geleitet werden kann, die allerdings nicht von außen an das Werk herangebracht werden dürfen, sondern aus ihm selbst geschöpft werden müssen. Von diesen beiden Punkten wird ihn die Beachtung des ersten der oft allzu hinderlichen Tradition freier gegenübertreten lassen, die des zweiten aber wird ihm das sicherste, ja man kann ruhig behaupten, das einzig sichere Orientierungsmittel an die Hand geben. Mit Hilfe des Gedankengangs der Aristotelischen Metaphysik wird man also das Problem ihrer Ordnung in Angriff nehmen müssen.

Die „erste Philosophie" des Aristoteles beginnt mit der Bestimmung der Weisheit. Es wird gezeigt, wie im Laufe der Entwicklung der menschlichen Kultur immer derjenige für weiser gehalten wurde, welcher sich der mehr wissenschaftlichen oder der das natürliche Wissensbedürfnis des Menschen im höheren Grade befriedigenden Tätigkeit zuwandte, und dann aus der Überzeugung, daß alles Wissen ein Wissen von Ursachen ist, die Konsequenz abgeleitet, daß die Weisheit eine Wissenschaft ist, die es mit irgend welchen Ursachen und Prinzipien zu tun hat (A 1). Darauf wird im Anschluß an die allgemein anerkannten Ansichten über den Weisen und die Weisheit die Art dieser Ursachen bestimmt, und die Weisheit selbst nunmehr als die t h e o r e t i s c h e Wissenschaft von den e r s t e n Ursachen und Prinzipien definiert (A 2, 982 a 4—b 10, insbes. b 8 f.: δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων εἶναι θεωρετικήν), aus ihrem — durch den Hinweis auf ihren Ursprung aus dem Wissenstriebe noch einmal bestätigten — Charakter einer rein theoretischen Wissenschaft ihre alle anderen Wissenschaften überragende Höhe geschlossen, die sich in ihrer Freiheit, d. h. darin, daß sie allein von allen Wissenschaften um ihrer selbst und nicht

um eines äußeren, praktischen Zweckes willen besteht, und ihrer Erhabenheit dokumentiert (982 b 10—983 a 11), und endlich als ihr Ziel der Zustand eines völlig abgeklärten Wissens bezeichnet (983 a 11—23). —

Über die Bestimmung der Weisheit als der theoretischen Wissenschaft von den ersten Ursachen schreitet die Betrachtung fort mit einem Versuche, die nähere Beschaffenheit dieser Prinzipien festzusetzen. Sie knüpft dabei an das Ergebnis der Physik (II 3, 194 b 16 ff.; 7, 198 a 14 ff.) an, welche vier Ursachen, die substantielle, die stoffliche, die bewegende und die Endursache, unterschieden hatte (3, 983 a 24 — b 1), sucht zur größeren Sicherung des zu gewinnenden Resultates diese These durch eine eingehende Erörterung der hierher gehörenden Annahmen der früheren Philosophen noch zu bestätigen (3, 983 b 1—7, 988 b 18), und zieht dann in aller Kürze die Folgerung, daß auch die ersten Ursachen, mit denen es die Weisheit zu tun hat, von der Art dieser vier — sei es nun aller oder einiger — sein müssen (7, 998 b 18 f.: πρὸς δὲ τούτοις (nämlich der Richtigkeit der Ursachenlehre), ὅτι ζητητέαι αἱ ἀρχαὶ ἢ οὕτως ἅπασαι ἢ τινὰ τρόπον τούτων, δῆλον).

Auf diese Festsetzung folgt ein Passus, der zwei neue Themen ankündigt: eine Kritik der soeben besprochenen Lehren der früheren Philosophen und eine Erörterung der Aporieen, die sich bei der positiven Behandlung der Hauptfrage ergeben (7, 988 b 20 f.). Von ihnen wird das erste sogleich erledigt (A 8—10), und am Schlusse des zehnten Kapitels mit den Worten ὅσα δὲ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων (sc. τῶν ἀρχῶν) ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπανέλθωμεν πάλιν (993 a 25 f.) zur Behandlung des zweiten Themas übergegangen.

Diese liegt aber weder in α vor, das vielmehr ganz andere Zwecke verfolgt (vgl. unten S. 530 ff.), noch auch in B; denn es ist eine stilistische Ungeheuerlichkeit, auf den Schluß von A den diesem Schlusse inhaltlich durchaus gleichartigen, trotzdem aber jeder Beziehung auf A entbehrenden Anfang von B folgen zu lassen, und man ändert daran auch nicht eben viel, wenn man zu dem doch immer etwas mißlichen Hilfsmittel der Interpolation greift und den Anfang von B — 995 a 27 παρεωραμένον als eingeschoben betrachtet (Christ, Arist. met. ad 995 a 19). Man kann darauf hier aber

auch um so eher verzichten, als die Fortsetzung von A klar und deutlich in K zu erkennen ist, das mit seinen Anfangsworten unmittelbar auf das gerade zuvor behandelte Thema A 8—10 Bezug nimmt und nun selbst das 988 b 20 f. versprochene zweite Thema, zu dem A 10, 993 a 25 f. überleitete, angreift: ὅτι μὲν ἡ σοφία περὶ ἀρχὰς ἐπιστήμη τίς ἐστι, δῆλον ἐκ τῶν πρώτων ἐν οἷς διηπόρηται πρὸς τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων εἰρημένα περὶ τῶν ἀρχῶν· ἀπορήσειε δ' ἄν τις πότερον μίαν ὑπολαβεῖν εἶναι δεῖ τὴν σοφίαν ἐπιστήμην ἢ πολλάς. εἰ μὲν γὰρ μίαν, μία γ' ἐστὶν ἀεὶ τῶν ἐναντίων· αἱ δ' ἀρχαὶ οὐκ ἐναντίαι (K 1, 1059 a 18 ff.). Usw.

Diese Einsicht hat dann freilich eine höchst wichtige Konsequenz, die die alte Vermutung, daß die richtige Beurteilung von K den Schlüssel zur Lösung der uns beschäftigenden Frage bietet, von neuem bestätigt. Es sind fast alle Forscher, so sehr sie auch in der positiven Auffassung von K voneinander abweichen, darin einer Meinung, daß dieses Buch dem endgültigen Texte der Metaphysik nicht angehören kann (vgl. den meisterhaften Aufsatz von Brandis in den Abh. der Berl. Ak. 1834 phil.-hist. Klasse S. 63 ff.; Natorp, Arch. für Gesch. der Philos. Bd. I S. 178 ff.; Christs Anm. zu 1059 a 18). Man macht dafür mit dem größten Rechte geltend, daß es nicht nur jedem guten Geschmacke, sondern auch einer vernünftigen Gedankenentwicklung durchaus widerstreitet, in ein und demselben Werke zweimal dasselbe Thema zu behandeln. Und damit ist bei der unzweifelhaften Zugehörigkeit von B zur endgültigen Fassung der Metaphysik K für mich wie für andere gerichtet (vgl. u. a. Schwegler, Die Met. des Ar. Bd. IV S. 209; Christ, Ar. met. p. XIX).

Nun hat man dieses Buch freilich dadurch zu retten gesucht, daß man in ihm eine der bei Aristoteles beliebten Wiederholungen zu erkennen glaubte, die durch einen Rückblick auf den bisherigen Gang der Untersuchung den Übergang zum Folgenden vorbereiten sollen (vgl. Zahlfleisch im Archiv für Gesch. der Philos. Bd. XIII S. 94). Solcher Wiederholungen gibt es in der Metaphysik in der Tat mehrere, vor allem Z 11, 1037 a 21 ff. und H 1, 1042 a 3 ff. Vergleicht man aber diese kurzen Rekapitulationen mit K — ich denke zunächst an K 1—8, 1065 a 26 —, so spricht das Ergebnis

dieses Vergleiches nicht gerade zu Gunsten der erwähnten Hypothese. Dort wird allerdings das, was bisher erörtert worden ist, in kurzen Zügen wiederholt und dadurch der Fortschritt der Untersuchung gefördert. In K ist das aber nicht der Fall. Denn einmal enthält K, wenn auch nur in Gestalt eines Entwurfs, eine vollständige Untersuchung, zu deren Verständnis die Parallelen in den vorhergehenden Büchern der Metaphysik (B. Γ. E.) nicht herbeigezogen zu werden brauchen; zweitens nimmt es gar keine Rücksicht auf die Bücher Z—I, in denen die ganze bisherige Erörterung ihr wichtigstes Ergebnis, die Bestimmung der Substanz, gewonnen hat; und drittens findet sich in K mindestens eine Stelle, die Erwähnung der Aporie, welche Wissenschaft es mit den mathematischen Objekten (vgl. Natorp, Arch. I, S. 186 unter Berufung auf K 4, 1061 b 22) zu tun habe, die den ganzen bisherigen Erörterungen gegenüber etwas Neues darstellt (vgl. Christ, Ar. met. p. 218 Anm.). Dazu kommt dann endlich noch der Umstand, daß die ganze Behandlung der in K bzw. B, Γ und E besprochenen Probleme in K solche Variationen und Auslassungen enthält, wie sie in einer Wiederholung nicht vorkommen könnten (vgl. Brandis a. a. O. S. 64 ff., insbes. S. 71). Ich will das im Hinblick auf die Behandlung der Aporieen an einigen zum größten Teil bisher übersehenen Punkten erläutern. Die Aporie K 1, 1059 a 39 ff. läßt die Möglichkeit der Existenz des Mathematischen in den Dingen, die von B 2, 998 a 7 ff. ausführlich besprochen wird, ganz unberücksichtigt. In der Behandlung der Aporie K 2, 1060 a 36 ff. fehlt im Unterschiede von B 4, 1001 a 4 ff. jede Rücksichtnahme auf die fundamentalen Bestimmungen über das Wesen des Eins und des Seins, was um so mehr auffällt, als auch I vorangegangen ist. Die Aporie K 2, 1060 b 20 ff. läßt die in B 6, 1003 a 6 ff. vorhandene Antithese vermissen, und die Aporie B 6, 1002 b 33 ff. wird überhaupt nicht genannt.

Unter diesen Umständen vermag ich in K eine dem Fortschritt der Gedankenentwicklung dienende Wiederholung nicht zu erblicken. Und diese Annahme wird auch dadurch nicht besser, daß man (Zahlfleisch, Arch. Bd. XIII S. 95) das Buch für eine „zu einem besonderen Zweck — der endlichen Widerlegung der platonischen

Philosophie nämlich — in besonderer Weise gehaltene Rekapitulation" erklärt, um daraus die allerdings auffallende Berücksichtigung der Mathemathik in K 4, 1061 b 18 ff. verständlich zu machen. Denn Plato ist für K bereits abgetan. K 1, 1059 b 3 heißt es: τὰ μὲν οὖν εἴδη ὅτι οὐκ ἔστι, δῆλον, nämlich aus A 9. Und so wird man jene besondere Rücksicht auf die Mathematik allerdings einer größeren Beachtung der mathematisch gerichteten Philosophie Platos, die übrigens auch in der Behandlung der Aporie K 1, 1059 a 39 ff., wenn man sie mit ihrer Parallele in B 2, 997 a 34 ff. vergleicht, zu bemerken ist, zuschreiben müssen, daraus aber doch weder die von Zahlfleisch gezogene Folgerung abzuleiten brauchen, noch auch mit Natorp (Arch. I. S. 181 ff.) so weit gehen dürfen, das ganze Buch als unecht zu bezeichnen (vgl. Brandis a. a. O. S. 73), um so weniger, als die auf das Übersinnliche als das eigentliche Objekt der Metaphysik bezüglichen Stellen K 2, 1060 a 10 f., 24 f., 1060 b 2, die das stärkste Argument Natorps (a. a. O. S. 185 ff.) bilden, schon in A 8, 989 b 23 ihre Vorbereitung und in B 4, 999 b 2 ff. ihre Parallele besitzen. Man wird sich vielmehr mit der Annahme begnügen können, daß Aristoteles das Buch K 1—8, 1065 a 26 zu einer Zeit entworfen hat, als er dem Einflusse der Platonischen Philosophie noch mehr unterlag als später, wir in ihm also, wie Brandis (a. a. O. S. 73) meinte, einen früheren Entwurf der Metaphysik vor uns haben. Diese Einsicht führt uns dann aber sogleich zu der schon früher (vgl. Titze, De Arist. op. serie p. 95; Glaser u. a. bei Bonitz, Comm. in met. Ar. p. 31 sqq.) aufgestellten Vermutung zurück, daß uns in dem überlieferten Texte der Metaphysik eine doppelte Bearbeitung desselben Themas vorliegt, die nun natürlich in ihrer primitiveren Gestalt in den endgültigen Zusammenhang nicht hineingehört.

Noch ablehnender muß ich mich aber zu K 8, 1065 a 27 — Ende des Buches verhalten. Da diese Stelle ein Exzerpt aus der Physik ist, und zwar aus dem Teile, auf den H 2, 1042 b 8 f. mit den Worten: τίς μὲν οὖν διαφορὰ τοῦ ἁπλῶς γίγνεσθαι καὶ μὴ ἁπλῶς, ἐν τοῖς φυσικοῖς — phys. E 1 = met. K 11 — εἴρηται verwiesen wird, so folgt, daß man sie der Bearbeitung der Metaphysik,

der H angehört, nach unserer Auffassung der zweiten, nicht zuweisen kann (vgl. Schwegler a. a. O. IV S. 138 zu 16). Aber auch der ersten Bearbeitung vermag ich sie nicht zuzuerkennen, weil ich sie überhaupt nicht für aristotelisch halten kann. Dazu bestimmt mich aber vor allem der Umstand, daß in der hier vorliegenden kurzen Bestimmung einer Reihe physikalischer Begriffe wie Zufall, Bewegung, unendlich u. a. m. gerade ein Begriff ausgelassen ist, aus dessen Nichtbeachtung Aristoteles später (N 5, 1092 a 17—21) den Platonikern einen Vorwurf macht: der im vierten Buche der Physik behandelte Begriff des τόπος. Nimmt man noch hinzu, daß es Aristoteles in der zweiten Bearbeitung der Metaphysik nicht für nötig gehalten hat, zwischen die K 8, 1065 a 21—26 entsprechende Behandlung des Wahren (E 4) und die Λ 1 entsprechende Behandlung der Substanz (Z 1 f.) ein Mittelglied einzuschieben, so wird man wohl nicht behaupten wollen, daß in K nur solche Erörterungen in Frage stehen, die zur Weiterführung des Grundgedankens der Metaphysik von Bedeutung sind (Zahlfleisch, Arch. XIII S. 109), sondern eher alles andere annehmen, als Aristoteles diese Geschmacklosigkeit eines obendrein so mäßigen Selbstexzerptes zutrauen (vgl. Brandis a. a. O. S. 66; Bonitz l. c. p. 23). Und darin darf man sich auch nicht durch solche Stellen beirren lassen, wie Λ 2, 1069 b 27 oder 4, 1070 b 1 f., die bzw. an K 11, 1067 b 25 und 9, 1065 b 7 f. erinnern. Und von andern von Zahlfleisch (Philologus LV S. 126 ff.; Arch. XIII S. 109 ff.) genannten Beziehungen, von denen sich übrigens eine ganze Anzahl, wie z. B. die Beziehung von N 1 in. auf K 9, 1065 b 28—32, von M 8, 1084 a 35 auf K 9 und 12, von Λ 6, 1071 b 12 ff. auf K 9, 1065 b 9 ff. usw. noch sehr beanstanden läßt — M 8, 1084 a 8 f. vermag ich überhaupt den von Zahlfleisch im Philol. LV S. 127 angegebenen Sinn, durch den die Beziehung auf K 10, 1066 b 22 ff. gerechtfertigt werden soll, nicht zu entdecken — kann man ganz absehen. Denn da sie von Aristoteles selbst nicht ausdrücklich darauf bezogen werden, so ist es viel wahrscheinlicher, daß er dabei die entsprechenden Stellen der Physik, die ja überall vorausgesetzt wird (vgl. Schwegler a. a. O. IV S. 387), vor Augen gehabt hat, und erst ein späterer, allzu pedantischer Peripatetiker durch sie ver-

anlaßt wurde, jenes seltsam unverständige Exzerpt einzufügen. Und überdies — wollte man überall dort, wo solche objektiven Beziehungen einzelner Stellen aufeinander vorliegen, den Schluß wagen, daß diese Stellen einem Werke angehören, so würde man vielleicht besser tun, zu fragen, welche Schriften des Aristoteles nicht zu einem Werke gerechnet werden dürfen!

Müssen wir nun aber an der These festhalten, daß K dem endgültigen Texte der Metaphysik nicht angehört, so wird das gleiche auch für das gelten, was so eng mit ihm verbunden ist wie A 7, 988 b 20 — A 10, und man wird daher denjenigen alten Kommentatoren im gewissen Sinne Recht geben müssen, welche nach den Zeugnissen Alexanders (p. 196, 20 ff.) und Syrians (ed. Kroll p. 23, 9) diesen Teil der Metaphysik verwerfen.

Und zu demselben Resultate führt noch eine andere Erwägung. Es ist schon längst aufgefallen, daß der Abschnitt A 9, 990 b 1 — 991 b 9 fast wörtlich mit dem Passus M 4, 1078 b 36 — 1080 a 11 mit Ausnahme von 1079 b 3 — 11 übereinstimmt, und man hat auch ohne Zögern zugegeben, daß beide Partieen, oder, da sie beide Teile eines größeren Ganzen sind, daß A 8—10 und M N nicht demselben Werke angehören können (vgl. u. a. Christ, Sitzgsber. der Münch. Ak. 1885 phil.-hist. Klasse S. 419: Ar. met. p. XIX). Aber welchen dieser Teile soll man aus dem endgültigen Texte der Metaphysik ausschliessen? Unsere soeben beendete Überlegung weist auf A 8—10 hin. Und ich nehme auch keinen Anstand, diesem Hinweise Folge zu geben. Aus zwei Gründen. Zunächst einem äußeren. So groß nämlich die Übereinstimmung zwischen den genannten Abschnitten auch ist, so besteht zwischen ihnen doch der beachtenswerte Unterschied, daß die Kritik der Platonischen Lehre in A 9 durchweg in der ersten, in M dagegen in der dritten Person gegeben wird. Diese Differenz, die nicht wie die ganz vereinzelte Benutzung der kommunikativen Redeweise im Zusammenhange der Besprechung Platonischer Lehren in B 2, 997 b 3 und 6, 1002 b 13 auf einem Zufall beruhen kann, läßt sich aber nur dann ausreichend erklären, wenn man wiederum annimmt, daß A 8—10 einem älteren Entwurfe der Metaphysik angehört, der zu einer Zeit geschrieben ist, zu der Aristoteles der Platonischen

Schule nach näher stand (vgl. auch Blass im Rhein. Mus. Bd. XXX S. 492).

Und zu diesem äußeren Grunde kommt noch der innere, daß die in M und N vorliegende Erörterung einen integrierenden Bestandteil der ganzen Metaphysik bildet, der mit ihren übrigen Ausführungen nicht nur durch ausdrückliche Verweise — es weisen E 1, 1026 a 8 f., Z 11, 1037 a 12, H 1, 1042 a 22 f. und 3, 1043 b 18 f. auf M und N hin, M 2, 1076 a 39, b 39; 10, 1086 b 14 f., N 2, 1088 b 24 f. bezw. auf B 2, 998 a 7 ff., 997 b 12 ff., 6, 1003 a 7 ff. und 4, 999 b 24 ff., Θ 8, 1050 b 6 ff. zurück, und auch N 1, 1087 b 33 ff. dürfte, wie das in der Stelle selbst gar nicht begründete φανερὸν und γάρ nahelegt, auf I 1, 1052 b 1 ff. bezw. 6, 1056 b 3 ff. gehen — in Beziehung gesetzt ist, sondern auch, wie wir noch sehen werden, an der Stelle, an die er gesetzt werden muß, für die ganze Gedankenentwicklung nur sehr schwer, ja man kann getrost sagen, garnicht zu entbehren ist. A 8—10 steht dagegen mit dem endgültigen Texte der Metaphysik, zu dem, wie schon gesagt, K nicht gehört, auf der einen Seite nicht nur in keiner ausdrücklich hervorgehobenen Beziehung, sondern eher im direkten Widerspruche wenigstens mit denjenigen Stellen, welche die Behandlung der Ideenlehre noch versprechen (Z 11, 1037 a 12 und H 1, 1042 a 22 f.), und ist auf der andern Seite an der jetzigen Stelle auch sehr wohl zu entbehren, da A 10, 993 a 11—13: ὅτι μὲν οὖν τὰς εἰρημένας ἐν τοῖς φυσικοῖς αἰτίας ζητεῖν ἐοίκασι πάντες, καὶ τούτων ἐκτὸς οὐδεμίαν ἔχοιμεν ἂν εἰπεῖν, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρότερον εἰρημένων die Gedankenentwicklung in keiner Weise über den schon A 7, 988 b 16 f. gewonnenen Punkt hinausführt.

So kann man auf Grund der angestellten Betrachtung A 7, 988 b 20 — Ende aus dem endgültigen Texte der Metaphysik ausscheiden, und wird damit zugleich die Bemerkung M 9, 1086 a 21 ff., daß die Erörterung der Ansichten, welche die nur auf die sinnlichen Substanzen reflektierenden Philosophen über die Prinzipien gehabt hätten — die nämlich liegt in A 8, 988 b 22—989 b 21 vor — nicht in die Metaphysik gehöre, eher verständlich finden.

Aber nun erhebt sich die Frage, wo wir die Fortsetzung von A 1—7, 988 b 19 zu suchen haben. Man kann direkt an B denken. Weder sprachlich noch sachlich würde man unbedingt etwas dagegen einwenden müssen. Indessen erscheint der Übergang von der Einleitung zum Thema — denn das beginnt, wie B 1, 995 b 5 erkennen läßt, erst in B — vielleicht doch etwas schroff. Und so mag es immerhin nicht ganz unberechtigt sein, wenn man einmal den Versuch macht, ob man die in Rede stehende Fortsetzung nicht etwa in dem bisher so ganz verschmähten (vgl. Schwegler a. a. O. Bd. III S. 103; Bon, l. c. p. 17; 27; Zeller, Philos. der Griechen Bd. II 2 S. 80_2; Natorp, philos. Monatshefte Bd. 24 S. 574 u. a. Anders jedoch Luthe im Hermes Bd. 15 S. 207 ff.) α sehen darf. Und dafür möchte ich nun ganz entschieden eintreten. Denn jene Behauptung, daß dieses Buch nach Ansicht der meisten — einiger, sagt Asclepius — überhaupt nicht von Aristoteles (vgl. Ascl. p. 113, 8 f.), sondern von dessen Schüler Pasicles stamme (E; vgl. Christ ad 993 a 29), hat angesichts des Buches selbst und der übereinstimmenden Gegenzeugnisse Alexanders (p. 137, 2 f.), Asclepius' (p. 113, 5 f.) und Syrians (p. 1,7; 14, 26; 37, 29; 98, 9 f.) nur wenig zu bedeuten. Und andere Gründe sprechen entschieden für α, und zwar als Fortsetzung von A 7, 988 b 19.

Wir haben gesehen, daß Aristoteles in dem letzten zweifellos dem endgültigen Texte der Metaphysik angehörenden Abschnitte A 3, 983 b 1 — 7, 988 b 19 im Anschluß an die älteren Philosophen, die *φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας* (3, 983 b 2; 7, 988 a 20), festgestellt hatte, daß es nur vier Ursachen gebe, und sich daher auch die Prinzipien, mit denen es die Weisheit zu tun hat, unter diesen Ursachen befinden müßten. *Πρὸς δὲ τούτοις, ὅτι ζητητέαι αἱ ἀρχαὶ ἢ οὕτως ἅπασαι ἢ τινὰ τρόπον τούτων, δῆλον*, das waren die Worte, mit denen jener Abschnitt schloß. Und α beginnt: *ὅτι* (vgl. Alex. p. 138, 26 ff.) *ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπή, τῇ δὲ ῥαδία*. Nun ergänze man vor *ὅτι* ein *καί*, interpungiere nach *δῆλον* 988 b 19 mit einem Komma, und α setzt in deutlichem Rückblick auf A 7, 988 a 18—20 die bisherige Gedankenentwicklung auf das beste fort: die Übersicht über die Behandlung der Ursachen von seiten derer, die „über

die Wahrheit philosophiert haben", hat uns nicht nur gezeigt, daß die Prinzipien als Gegenstand der Weisheit unter den vier Ursachen gesucht werden müssen (A 7, 988 a 18 f.), sondern auch, daß ihr Auffinden, daß die ganze „Erörterung über die Wahrheit" große Schwierigkeiten involviert, und wir darum auch denen Dank wissen müssen, die sich nur oberflächlich mit ihr beschäftigt haben (vgl. A 3, 984 a 3 f.; 5, 986 b 21 ff.), weil sie doch wenigstens zum Entstehen des philosophischen Denkens beigetragen haben (— α 1, 993 b 19). Und auch die schon A 3, 983 b 2 und 7, 788 a 20 vorausgesetzte Bezeichnung der Philosophie — φιλοσοφία und σοφία werden von Aristoteles ohne Unterschied gebraucht (vgl. z. B. Γ 2, 1003 b 18; 3, 1005 b 1) — als Wissenschaft von der Wahrheit wird hier als treffend anerkannt. Denn die Philosophie ist eine theoretische Wissenschaft (vgl. A 2, 982 b 9 f.), und das Ziel der theoretischen Wissenschaft ist die Wahrheit, und zwar in einem um so höheren Grade, je mehr sie auf die ersten Ursachen und die Prinzipien geht (α 1, 993 b 19—31).

Führt aber das erste Kapitel von α den in A 3, 983 b 1 begonnenen Gedanken zu Ende, so fügt das zweite Kapitel der nun gewonnenen Einsicht, daß die Anzahl der Prinzipien nicht der Art nach unendlich ist, ihrer Kenntnis oder m. a. W. der Berechtigtheit der Weisheit von dieser Seite her also nichts im Wege steht — denn das erweist sich nun als der eigentliche Kern dieses Abschnittes (vgl. α 2, 994 b 28—31) —, den im Interesse ihrer Berechtigtheit ebenso notwendigen Beweis hinzu, daß innerhalb derselben Art von Ursachen nicht unendlich viele aufeinander folgen, sondern daß es wirklich ein Prinzip, d. h. eine erste Ursache geben muß. (α 2, 994 a 1 — b 28). Und die zu suchen haben wir als Aufgabe der Metaphysik schon längst (A 2, 982 b 8 f.) kennen gelernt.

Ich wüßte nicht, wo man einen derartigen Nachweis eher finden möchte als gerade an dieser Stelle, und muß daher jeden Versuch, α aus der Metaphysik auszuschalten oder in ihm wie Alexander (p. 138, 6 ff.; vgl. Ascl. p. 136, 25 f.), der übrigens auch die hier vertretene Auffassung nicht abweist (vgl. p. 169, 19 ff.; Ascl. p. 136, 22 ff.), eine allgemeine Einleitung der theoretischen Philosophie überhaupt zu sehen, durchaus zurückweisen.

Mit der ἀρχή im strengsten Sinne des Wortes — ich weiß sehr wohl, daß Aristoteles das Wort auch anders gebraucht — hat es allein die Metaphysik zu tun (vgl. A 2, 982 b 8 f.; 3, 983 a 24 f.), und der Nachweis der Existenz eines solchen Prinzipes ist nicht Sache einer allgemeinen Einleitung zur theoretischen Philosophie überhaupt, von der in α gar nicht die Rede ist, sondern Sache der Metaphysik.

Ist nun damit außer dem Wesen auch die Möglichkeit der Weisheit festgestellt, so wird man es auch verstehen, wenn Aristoteles am Ende dieser ganzen Einleitung (vgl. B 1, 995 b 5) noch einen Blick auf die Art ihrer Darstellung wirft, um zu betonen, daß sie eine sehr eingehende und subtile wird sein müssen, schwieriger als die Darstellung der Naturphilosophie, und es deshalb zu empfehlen, sich zuvor mit dieser zu befassen (α 3, 994 b 32 — 995 a 19; vgl. Alex. p. 169, 28 f.; Ascl. p. 136, 26 f.), wie er ja auch an verschiedenen Stellen der Metaphysik (z. B. A 3, 983 a 33; E 1, 1025 b 18 ff.; H 2, 1041 b 9; M 9, 1086 a 23; vgl. auch Schwegler a. a. O. IV S. 386 f.) deutlich genug erkennen läßt, daß er die Kenntnis der physikalischen Schriften voraussetzt — μετὰ τὰ φυσικά.

So bildet also α nicht wie Schwegler (a. a. O. III S. 103) meint — und Bonitz' Urteil (l. c. p. 17) lautet nicht viel anders — eine Sammlung fragmentarischer Gedanken und zerstreuter Bemerkungen — wie soll man dann erst über A 1 — 5 urteilen! —, sondern einen wesentlichen Bestandteil der Einleitung zur Metaphysik. Und wenn es Alexander um seines Anfangs und seiner Kürze willen nur für einen Teil eines Buches hält (p. 137, 3 f.), so wissen wir, wie wir es zu vervollständigen haben; und wenn er der Ansicht ist, daß verschiedene Stellen der späteren Bücher wie B 4, 999 b 8, 1000 b 27, Γ 5, 1010 a 21 (vgl. Alex. p. 213, 14 f.; 221, 34; 309, 20) auf es zurückweisen, so werden wir ihm darin nicht widersprechen. —

Nach diesen einleitenden Erörterungen über den Gegenstand, die Berechtigtheit und die Darstellungsweise der Metaphysik beginnt in B die Behandlung des Themas selbst. Sie setzt mit dem Hinweise auf den Wert einer abwägenden Besprechung der sich zunächst ergebenden Probleme für den guten Fortschritt des ganzen

Unternehmens ein (B 1, 995 a 24 — b 4), und geht dann sogleich dazu über, diese Aporieen aufzuzählen (1, 995 b 5 — 996 a 17) und sie nach beiden Seiten hin zu erörtern (Kap. 2 — 6).

Als solche Aporieen treten uns aber, wenn ich der Zählung die mit dem ersten Teile nicht ganz übereinstimmende Anordnung des zweiten zugrunde lege, folgende entgegen:

1. ob die sämtlichen Arten der Ursachen Gegenstand einer oder mehrerer Wissenschaften sind (2, 996 a 18 — b 25; 1, 995 b 5 f.);

2. ob auch die Prinzipien des Beweisens zu derselben Wissenschaft gehören, die es mit den Prinzipien des Seins zu tun hat, oder nicht (2, 996 b 26 — 997 a 15; 1, 995 b 7 ff.);

3. ob die Substanzen sämtlich Gegenstand einer Wissenschaft sind oder ob sich mehrere mit ihnen zu befassen haben (2, 997 a 15 — 22; 1, 995 b 11 ff.);

4. ob sich die Wissenschaft von den Substanzen auch mit deren wesentlichen Eigenschaften abzugeben hat oder nicht (2, 997 a 25 — 33 mitsamt 22 περί τε — 25 μία, das eine Erläuterung des παγχάλεπον der Zeile 33 ist; vgl. Schwegler a. a. O. III S. 123 zu 19; 1, 995 b 18 — 27, wo diese Aporie mit der nun folgenden die Stelle getauscht hat);

5. ob allein die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen existieren oder, wie die Platoniker und Pythagoreer behaupten, auch die Ideen und das Mathematische, und ob man in diesem Falle eine oder mehrere Arten solcher unsinnlicher Substanzen annehmen muß (2, 997 a 34 — 998 a 19; 1, 995 b 13 ff.);

6. ob man die Gattungen der Dinge als ihre Prinzipien anzusehen hat oder ihre stofflichen Bestandteile (3, 998 a 20 — b 13; 1, 995 b 27 ff.), und ob man, falls das Erste zutrifft, die Prinzipien in den obersten Gattungen oder in den untersten Arten finden muß (3, 998 b 14 — 999 a 23; 1, 995 b 29 ff.);

7. ob es überhaupt nichts neben den Einzeldingen Existierendes gibt oder doch, und wenn ja, ob neben allen oder nur neben einigen, und endlich, von welcher Beschaffenheit dieses unabhängig von den Einzeldingen Bestehende ist (4, 999 a 24 — b 24 unter Berücksichtigung der von Christ zu b 23 und 26 angegebenen Umstellungen; 1, 995 b 31 ff.);

8. ob die Prinzipien der Zahl oder der Art nach eins sind (4, 999 b 24 — 1000 a 4; 1, 996 a 1 f.);

9. ob das Vergängliche und das Unvergängliche dieselben Prinzipien besitzen oder andere, und ob in diesem Falle auch die des Vergänglichen unvergänglich sind oder nicht (4, 1000 a 5 — 1001 a 3; 1, 996 a 2 ff.);

10. ob das Sein und das Eins Substanzen sind oder Prädikate anderer Substanzen (4, 1001 a 4 — b 25; 1, 996 a 4 ff.);

11. ob die Zahlen, die Körper, Flächen usw. Substanzen sind oder nicht (5, 1001 b 26 — 1002 b 11; steht in Kap. 1 an letzter Stelle: 996 a 12 ff.); und ob es nötig ist, daneben noch Ideen anzunehmen oder nicht (6, 1001 b 12 — 32);

12. ob die Prinzipien der Möglichkeit nach existieren oder in anderer Weise (6, 1002 b 33 — 1003 a 6; steht in Kap. 1 an vorletzter Stelle, und das εἶναι κατὰ κίνησιν, das Natorp, Arch. I S. 188, als besondere Frage auffaßt, ist, wie Buch Θ lehrt, nur eine Art des ἕτερος τρόπος 1002 b 34);

13. ob sie etwas Allgemeines sind oder so etwas wie die Einzeldinge (6, 1003 a 6 — 17; steht in Kap. 1 an drittletzter Stelle: 996 a 9 ff.).

Mit Γ, das, wie auch die Parallele K 3 — 6 zeigt, unmittelbar auf B zu folgen hat, setzt dann wieder mit einem schroffen Übergang, der erkennen läßt, daß Aristoteles in der Aufzählung der Aporieen nicht die Disposition seines Werkes gegeben haben will, die positive Behandlung ein. Wie von einem ganz neuen Ausgangspunkte aus wird die Wirklichkeit einer Wissenschaft konstatiert, die das Seiende als solches behandelt, und gezeigt, daß eben diese Wissenschaft auch auf die letzten und höchsten Prinzipien und Ursachen geht, m. e. W., daß sie die Weisheit ist. Und so stellt sich die Weisheit nunmehr dar als die Wissenschaft von den letzten Prinzipien und Ursachen des Seins als solchen (Γ 1, 1003 a 21 — 32); und zwar wird sie es, da das Sein in mehreren Bedeutungen benutzt wird, die aber alle zu einer primären in Beziehung stehen, vor allem mit dieser, der Substanz, zu tun haben, um deren Ursachen und Prinzipien ausfindig zu machen, während sich ihre Arten mit den verschiedenen Substanzarten zu beschäftigen

haben (2, 1003 a 33—b 18; vermutlich ist aber auch der Passus 1004 a 2 καὶ — 9 μαθήμασιν hiermit zu verbinden; vgl. Alex. p. 251, 2; 252, 3; Schwegler a. a. O. Bd. III S. 155 zu 13).

Ist aber das Seiende als solches Gegenstand der Weisheit, so wird sie — und damit beantwortet sich nun die vierte Aporie — auch die dem Seienden als solchem zukommenden Bestimmtheiten mitsamt deren Gegensätzen ins Auge zu fassen haben und auch die Fragen beantworten müssen, ob Sokrates und der sitzende Sokrates dasselbe sind, ob einem immer nur eines entgegengesetzt ist, was das Entgegengesetzte ist und in wie vielfachem Sinne es benutzt wird usw.; und nicht nur das Was dieser πάθη des Seins wird sie zu betrachten haben, sondern auch die nun diesen wieder in wesentlicher Weise zukommenden Eigenschaften, wie z. B. (nach Alexander p. 258, 23) die Frage, welche Gegensätze ein Mittleres haben und welche nicht (2, 1003 b 22—1005 a 18).

Und auch die zweite Aporie ist dahin zu beantworten, daß es die Wissenschaft von den Prinzipien des Seins auch mit den Prinzipien des Beweisens zu tun hat, da diese vom Seienden als solchem und nicht bloß von einer bestimmten Art desselben gelten (3, 1005 a 19—b 5).

Auf sie geht nun Aristoteles sogleich näher ein. Er sucht zunächst das allergewisseste Axiom auf, findet es im Satze vom Widerspruch (3, 1005 b 6—34), und bemüht sich dann in längerer Erörterung, diesen Satz zwar nicht zu beweisen — denn unmöglich kann man alles beweisen wollen (4, 1005 b 35—1006 a 11) —, ihn aber doch allen Angriffen gegenüber zu sichern (4, 1006 a 11—1009 a 5). Die Einsicht aber, daß die Leugnung des Satzes vom Widerspruch auf dasselbe hinauskommt wie die These des Protagoras, daß alles Erscheinende wahr ist, beide also miteinander stehen und fallen (5, 1009 a 6—16), veranlaßt ihn dazu, die Erörterung noch weiter auszudehnen und im Interesse des Satzes vom Widerspruch (vgl. 6, 1011 b 13 f.) auch, und nun in erster Linie, gegen Protagoras Stellung zu nehmen.

In diesen Ausführungen unterscheidet er aber zwischen solchen Menschen, die aus wissenschaftlicher Verlegenheit zu diesen Thesen kamen, und solchen, die sie nur um des Redens willen aufstellen

(1009 a 16—22), und wendet sich zunächst gegen jene. Er deckt an erster Stelle die Quelle auf, aus der sie die Behauptung, daß Entgegengesetztes zugleich wahr sein könne, geschöpft haben (—1009a30), und weist sogleich ihre Unzulänglichkeit nach (—38). Er zeigt sodann, auf welchem Wege manche Philosophen zu der Behauptung von der Wahrheit des Erscheinenden gekommen seien (—b 39), zieht auch hiervon den letzten Grund ans Licht, die Annahme nämlich, daß das in beständiger Bewegung begriffene sinnlich wahrnehmbare Sein das einzig wirkliche sei (—1010 a 15), um sich dann auch hier sofort wieder dagegen zu wenden, und zwar zuerst gegen die Richtigkeit des Grundes (—37), und an zweiter Stelle gegen die Richtigkeit der sich daraus ergebenden These selbst (—1011 a 2).

Den Übergang zu der Widerlegung der zweiten Partei aber muß ihm die Zurückweisung einer bei beiden Parteien auftretenden Behauptung liefern, der nämlich, daß keiner anzugeben vermöge, wer denn derjenige sei, welcher richtig urteilen könne (—6, 1011 a 14); und darauf folgt dann die genannte Widerlegung selbst (—b 12) mit dem gewünschten Endresultate der ganzen Polemik, daß in der Tat der Satz vom Widerspruch das allergewisseste Axiom sei (—b 15), als dessen Korollar der Satz angegeben wird, daß auch konträre Gegensätze nicht zugleich ein und demselben zukommen können (—22).

Im engsten Zusammenhange mit dem Satze vom Widerspruch steht dann die Behandlung des Satzes von ausgeschlossenen Dritten (7, 1011 b 23—1012 a 24), sowie die Zurückweisung der beiden einseitigen Thesen, von denen die eine alles für wahr und die andere alles für falsch erklärt (7, 1012 a 24—8, 1012 b 31). —

Auf diese Erörterung der Axiome folgt in dem überlieferten Texte in Buch Δ die Besprechung der vielfachen Bedeutung einer Anzahl philosophischer Begriffe.

Nun ist gewiß nicht zu bestreiten, daß ein solches Thema in der vierten Aporie und deren Beantwortung als zur Metaphysik gehörig angezeigt worden ist. Das heben auch Alexander (p. 344, 4 f.) und Asclepius (p. 302, 8 f.) hervor. Auch würde es nach der Behandlung der Axiome und vor der Behandlung des Seienden

als solchen und alles dessen, was dabei zur Sprache kommen muß, durchaus passend gestellt sein (vgl. Alex. p. 344, 20 ff.). Man wird daher auch ohne weiteres zugeben können, daß Δ vor E usw. geschrieben ist, wie ja auch die wiederholten Rückweise darauf, z. B. E 2, 1026 a 34; 4, 1028 a 5 usw. (vgl. Schwegler a. a. O. IV S. 385 f.), erkennen lassen. Aber deshalb gehört es doch noch nicht in den endgültigen oder überhaupt irgend einen Text der Metaphysik, sondern kann auch für sich gestanden haben, wie, von Christs Bemerkung zu 1072 b 34, daß es schon von de gen. 336 b 29 vorausgesetzt ist, abgesehen, vor allem der Umstand lehrt, daß es von D. L. V 23 unter dem Titel περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων als besondere Schrift zitiert wird. Und daß es in der Tat nicht zur endgültigen Fassung der Metaphysik gehört, ergibt sich nicht nur daraus, daß in den Büchern, die ohne Zweifel dazu gerechnet werden müssen, eine Reihe von Begriffen eingehend behandelt werden, die auch in Δ vorkommen (vgl. insbesondere I), sondern auch und vor allem daraus, daß es garnicht die Erörterung enthält, welche man nach der Formulierung und Beantwortung der vierten Aporie erwarten darf, insbesondere weder die Frage löst, ob einem nur eines entgegengesetzt sei, noch auch auf die Reduktion aller Gegensätze auf das ἓν καὶ πλῆθος, die in der in Γ 2, 1003 b 22 ff. vorliegenden Beantwortung dieser Aporie schon überall zugrunde liegt (vgl. 1004 a 1; 1005 a 4 f.), Rücksicht nimmt. Dazu kommt andererseits, daß alle diese Mängel in I, das in der Behandlung vieler Termini, wie ταὐτὸν, ἕτερον, ὅμοιον usw., mit Δ übereinstimmt, nicht vorhanden sind (vgl. I 4, 1055 a 19 ff.; b 27 f.). Und so hat man mit vollem Recht nicht in Δ, sondern in den entsprechenden Abschnitten von I, nämlich 3, 1054 a 20 ff., die Behandlung der in Rede stehenden Aporie gesehen (Schwegler a. a. O. Bd. III S. 185; Bon. l. c. p. 21), während der Anfang dieses Buches nach des Aristoteles eigener Bemerkung (2, 1053 b 9 f.) die Antwort auf die zehnte Aporie enthält. Aber dennoch dürfen wir der Überlegung Alexanders nicht nachgeben und I etwa einfach an die Stelle von Δ setzen. Denn einmal weist I 2, 1053 b 16 mindestens auf Z 13 und 14 zurück, setzt also die dort vorgenommene Behandlung der Substanz voraus, genau so, wie es Γ 2, 1004 b 9 schon vorher ver-

langt hatte, und zweitens bezeichnet E 1. 1026 a 31 f. die Behandlung der ὑπάρχοντα des Seienden als solchen als noch ausstehend. Wo es aber seinen Platz hat, werden wir später zu entscheiden haben. Für jetzt kam es uns nur darauf an, festzustellen, daß auf Γ sofort E zu folgen hat, wofür nach Bonitz' richtiger Bemerkung (l. c. p. 20) ja auch der Umstand spricht, daß in der ersten Fassung der Metaphysik auf den Γ entsprechenden Abschnitt K 3—6 sogleich der Abschnitt folgt, der E entspricht. Und daraus ergibt sich nun auch dieses, daß für Δ selbst in der ersten Fassung der Metaphysik kein Platz ist.

E greift nun wieder auf das Hauptthema der Weisheit zurück, um ihr von da aus als Antwort zugleich auf die erste Aporie zunächst ihre Stellung im Reiche der Wissenschaften anzuweisen. Die Weisheit hat es mit dem Aufsuchen der Ursachen und Prinzipien des Seienden als solchen zu tun. Dadurch unterscheidet sie sich von allen Wissenschaften, die auf dem diskursiven Denken beruhen oder an ihm teilhaben. Denn die gehen immer nur auf die Ursachen eines bestimmten Seins, nicht aber auf das Sein schlechthin, fassen auch nicht das substantielle Wesen — und ebensowenig die Existenz — ihres Gegenstandes ins Auge, sondern beschränken sich darauf, von ihm aus, das sie entweder auf Grund der Wahrnehmung oder hypothetisch annehmen, mit mehr oder minder großer Genauigkeit die wesentlichen Eigenschaften ihres Gegenstandes apodeiktisch festzustellen (1. 1025 b 3—18).

Insbesondere muß sie auch von den allerdings ebenfalls theoretischen Wissenschaften der Physik und der Mathematik unterschieden werden, da sie es, was weder für die Physik noch auch für die Mathematik zutrifft, mit den sowohl für sich bestehenden als auch zugleich unbewegten Prinzipien — wenn es solche überhaupt gibt, was späterer Erörterung vorbehalten bleibt — zu tun hat. Und da, wenn irgendwo, so hier das Göttliche gesucht werden muß, so wird man die Weisheit nun auch als Theologie bezeichnen können, womit sie zugleich zur obersten und ersten theoretischen und damit auch zur obersten und ersten Wissenschaft überhaupt wird. Muß sie aber als solche allgemein sein, so wird sie das in dem Sinne sein, als sie die erste ist. Dieser Wissenschaft also wird es zu-

kommen, das Seiende als solches, sein Was sowohl als auch seine wesentlichen Eigenschaften zu betrachten (1, 1025 b 18—1026 a 32).

Aber dieses Seiende wird in vielfacher Bedeutung benutzt. Es ist entweder ein Zufällig-sein oder ein Wahr-sein oder das Sein an sich oder ein Potentiell- und Aktuell-sein (2, 1026 a 33—1026 b 2).

Von diesen verschiedenen Bedeutungen gehört nun das Zufällig-sein nicht zur Betrachtung der Metaphysik, da es von ihm überhaupt keine Wissenschaft gibt (2, 1026 b 2—3, 1027 b 16).

Und ebensowenig das Wahr- und Falschsein im Sinne des Verknüpfens und Trennens im Denken, weil dieses eben nur im Denken, nicht aber in den Dingen vorhanden ist, also nur ein Sein im Denken nicht aber ein κυρίως ὄν, d. h. ein reales Sein, bedeutet (4, 1027 b 17—1028 a 3).

Aber auch dieses, das sich nun als eigentlicher Gegenstand der Weisheit herausstellt, wird noch in vielfachem Sinne benutzt. Es bedeutet entweder ein Was oder eine Qualität oder Quantität oder was es sonst noch an kategorialen Bestimmungen gibt. Da sich aber von allen diesen das eine Substanz ausdrückende Was als die in jeder Weise primäre Bestimmung erweist, so ergibt sich, daß τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦ τό ἐστι τίς ἡ οὐσία. διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστιν (E 4, 1028 a 4—Z 1, 1028 b 7. Z folgt ohne Absatz auf E unter Fortlassung von 1028 a 10 τὸ—11 ποσαχῶς; vgl. Schwegler a. a. O. IV S. 1; 33. Dagegen ist Christs Korrektur, der (Sitzgsber. der Münch. Ak. 1885 S. 411; Ar. met. p. XIX) Z. 4 φανερὸν — 11 ποσαχῶς mit Ausnahme von 10 τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς streichen will, nicht notwendig; auch hier in E 1028 a 3 handelt es sich um τὸ ὂν αὐτό).

Nun herrschen aber über das, was man als Substanz anzusehen hat, verschiedene Ansichten. Insbesondere besteht der Gegensatz zwischen denen, die nur die sinnlich wahrnehmbaren Körper als Substanzen gelten lassen wollen, und denen, die auch oder nur unsinnliche Objekte als Substanzen auffassen. Um daher das vorgelegte Problem entscheiden zu können, wird man zunächst zu diesen Ansichten Stellung nehmen müssen und zugleich als Antwort auf die noch bleibenden Aporieen anzugeben haben, was nun eigent-

lich Substanz ist, ob es neben den sinnlichen noch andere gibt oder nicht und welcher Art diese dann sind, ob sie nämlich von den Sinnendingen getrennt existieren und warum und wie sie das tun, oder ob das nicht der Fall ist. Aber alle diese Fragen lassen sich doch erst dann beantworten, wenn man über den Begriff der Substanz Klarheit gewonnen hat. Damit wird man sich also vor allem zu befassen haben (Z 2. 1028 b 8—32; vgl. 6, 1031 a 16 f.; 13, 1038 b 1; 17, 1041 a 6).

Diese Erörterung beginnt mit der Bemerkung, daß die Substanz meistens in vier Bedeutungen benutzt wird: als Wesen, Allgemeines, Gattung und Substrat (— 3, 1028 b 36).

Von ihnen faßt nun Aristoteles zunächst die Bedeutung der Substanz als Substrat ins Auge. Sie genügt nicht, weil das Substrat mehreres bezeichnen kann, die Form nämlich, den Stoff und das aus beiden Zusammengesetzte, also unklar ist, und außerdem dann in erster Linie der Stoff Substanz sein würde, was unmögist, weil die Substanz ein bestimmtes Dieses (τόδε τι = τὸ εἰς δεῖξιν πῖπτον nach Al. p. 464, 36 f.) sein muß, und das beim Stoffe nicht zutrifft. Also scheinen von den drei Bedeutungen des Substrates die der Form und des konkreten Einzeldings eher Substanz zu sein als der Stoff (— 1029 a 30).

Von ihnen kann indessen das Konkretum außer Betracht bleiben: es ist etwas Sekundäres und obendrein völlig bekannt. Also wird das schwierigste Dritte, die Form, vor allem in Erwägung zu ziehen sein. Und da nun die sinnlichen Dinge allgemein als Substanzen anerkannt werden, so wird man am besten so verfahren, daß man sich nach der Bedeutung der Form umsieht, die sie in diesen besitzt, womit dann angesichts des Umstandes, daß sie in ihnen als Wesen auftritt (vgl. Alex. p. 465, 27: τοῦ τί ἦν εἶναι, τουτέστι περὶ τοῦ εἴδους τοῦ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἀχωρίστου; 471, 2 ff. u. ö.), sogleich der Übergang zu einer zweiten der oben erwähnten Bedeutungen der Substanz gewonnen ist (—4, 1029 b 12. Sobald man nicht den Fehler macht, das τί ἦν εἶναι mit der für sich bestehenden Form zu identifizieren, ist die von Bonitz l. c. 303 vorgenommene und auch von Christ akzeptierte Umstellung der Zeilen 1029 b 3—12 ganz unnötig. Vom ἔνυλον εἶδος

oder dem τί ἦν εἶναι soll zum εἶδος καθ' αὑτὸ übergegangen werden).

Die Behandlung der Wesens vollzieht sich nun in folgender Weise. Es wird zuerst seine Bedeutung angegeben, und das Resultat ist dieses: ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, δῆλον (5, 1031 a 12—14): es wird sodann sein Verhältnis zu dem, dessen Wesen es ist, festgestellt, und hier zeigt sich, daß bei allem in akzidentellem Sinne Ausgesagten — z. B. weißer Mensch — Wesen und Ding nicht identisch ist (—6, 1031 a 28), wohl aber bei dem, was an sich ausgesagt wird; und zwar wird diese These zuerst für den Standpunkt der Ideenlehre (—6, 1032 a 11). darauf unter eingehender Erörterung der Veränderung für das Gebiet des Veränderlichen bewiesen (—9,1034 b 19; vgl. insbes. 8, 1033 b 20 ff.); und zuletzt wendet sich Aristoteles im Anschluß an die oben zitierte Bestimmung des Wesens und zu seiner weiteren Erklärung der Definition zu (—12, 1038 a 35).

Es folgt nunmehr die Behandlung des Allgemeinen und damit implicite auch die der Gattung (vgl. H 1, 1042 a 13 ff.) als der von den früher genannten noch übrig gebliebenen Bedeutung der Substanz. Und zwar faßt Aristoteles hier an erster Stelle das Allgemeine überhaupt ins Auge (— 13, 1039 a 23, wobei übrigens 1039 a 14 zwischen ἐντελεχείᾳ und ἔχει der Passus 1040 b 5—16 πήρωσις einzuschieben sein dürfte), um sich sodann mit den Ideen (— 15, 1040 b 4) und schließlich auch mit dem Sein und dem Einen zu beschäftigen, natürlich mit dem Ergebnis, daß nichts Allgemeines Substanz sein kann (16, 1040 b 16—1041 a 5).

Und auch das letzte Kapitel des Buches ist der Substanz gewidmet, indem es dem oben festgelegten Begriffe des Wesens durch Hinzufügung des Merkmals der Ursächlichkeit noch eine weitere Bestimmung zu teil werden läßt. Und so schließt diese ganze Erörterung der Bedeutung der sinnlichen Substanz mit der Erklärung ab, es scheine zu sein αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἥ ἐστιν οὐ στοιχεῖον ἀλλ' ἀρχή (17, 1041 b 30 f.), d. h. natürliche Ursache des So-seins eines Dinges.

Auf diese Erörterung der Frage, was man als sinnliche Substanz

anzusehen habe, läßt Aristoteles nach einer kurzen Erinnerung an das Thema der Metaphysik: τῶν οὐσιῶν ζητεῖται τὰ αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα (H 1, 1042 a 4 f.) und einem ebenso kurzen Rückblick auf das schon Gewonnene (—H 1, 1042 a 22) und Ausblick auf das noch zu Leistende — die Besprechung der Ideen und des Mathematischen — (— a 24) im deutlichen Anschluß an die Z 2 gegebene Einteilung der Substanzen eine etwas eingehende Behandlung der konkreten sinnlichen Substanzen folgen, die aber im Grunde nur der weiteren Bestimmung des Substanzbegriffes dient.

Die sinnlichen Substanzen sind dadurch charakterisiert, daß sie alle Stoffe besitzen als das Substrat ihrer Veränderungen. Wenn aber dieser Stoff als Substrat in gewissem Sinne auch Substanz ist, so ist er es dennoch nur der Möglichkeit nach, und das im Hinblick auf die Sinnendinge zu lösende Hauptproblem ist daher die Frage, was ihre aktuelle Substanz ist (—2, 1042 b 11). Darauf aber erteilt er unter Berücksichtigung demokriteischer Lehren und Bezugnahme auf früher (Z 17, 1041 b 11 ff.) schon Gesagtes nunmehr die Antwort, daß man als aktuelle Substanz eines sinnlichen Dinges seine Form, und zwar, da man nur die natürlichen Dinge wirklich als Substanzen auffassen könne, seine selbst unvergängliche Naturform anzusehen habe (— 3, 1044 a 14).

Dieser Feststellung läßt er noch einige Worte über die stoffliche Substanz der Einzeldinge folgen (— 4, 1044 a 32) und schließt sodann gemäß der einleitenden Bemerkung dieses Buches (H 1, 1042 a 4 f.) ihre Behandlung mit der Angabe darüber ab, wie man mit Rücksicht auf sie die Frage nach ihren Ursachen und Prinzipien zu beantworten habe (— 5, 1044 b 29), wobei ihn die Bedeutung des stofflichen Prinzipes als Prinzips der Veränderung noch zu einem kurzen Eingehen auf die Rolle, die der Stoff beim Werden spielt, veranlaßt (— 5, 1045 a 6).

(Schluß folgt.)

XX.

Über die geschichtliche Bedingtheit Kants.

Von

R. Witten.

Die beherrschende Stellung, die der Kantische Kritizismus in der Geschichte der neueren Philosophie einnimmt, hat die Nachwelt von jeher nicht abgehalten, kritischen Protest dagegen zu erheben. Namentlich ist es die demütigende Ohnmacht gewesen, wozu hier die menschliche Vernunft, ihren brennendsten Fragen gegenüber, verurteilt war, die wieder und wieder zu einer Nachprüfung der kritizistischen Theorie herausforderte, ohne daß man sich freilich besonderer Erfolge über den geharnischten Gegner hätte rühmen dürfen. Und doch scheint die Zeit nicht fern, wo die Philosophie dem Banne der Kantischen Argumente zu entwinden sich anschickt. Mehr und mehr bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß auch das gewaltige Werk Kants ein Glied geschichtlicher Entwicklung ist und insofern Bedingungen unterliegt, die nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung der Ergebnisse bleiben konnten.

Es sei gestattet, im folgenden die Aufmerksamkeit auf diesen, wie es scheint, noch immer zu wenig beachteten Punkt zu lenken und das betreffende Problem zunächst einmal in seiner tatsächlichen Beschaffenheit darzulegen.

Das erste, was von geschichtlicher Bedingtheit bei Kant in die Augen fällt, ist sein Verhältnis zu Hume. Dieser englische Skeptiker, und bereits Locke vor ihm, hatte die Kritik über die spekulativen Resultate auf den Intellekt und seine metaphysische Leistungsfähigkeit selber ausgedehnt und damit den Grundsatz

proklamiert, die Kompetenz der Philosophie von den Ergebnissen einer solchen Untersuchung abhängig zu machen. So entstanden die erkenntnistheoretischen Bestrebungen der neueren Zeit, die in der „Kritik der reinen Vernunft“ ihren systematischen Abschluß gefunden haben.

Der Standpunkt des Kritizismus zeigt sich hier schon durch die oppositionelle Haltung bedingt, welche der Skeptizismus der Spekulation gegenüber eingenommen hatte. Hume untersucht die Kausalität, weil sie das eigentliche Bindeglied in der Kette der spekulativen Schlußfolgerungen bildet. Muß dieses ausscheiden oder doch auf bestimmte Fälle beschränkt werden, so wird die ganze Beweisführung gelockert. Gelingt es aber gar — und der Kantische Kritizismus behauptet dies —, das Verfahren der Spekulation im Prinzip als verfehlt zu erweisen, weil es die Befugnisse des Intellekts überschreitet, so muß der stolze Bau vollends zusammenbrechen.

Es ist hier nicht der Ort, auf das Verhältnis des Kritizismus zur Spekulation näher einzugehen. Soviel ist aber schon aus dem Vorstehenden ersichtlich, daß die kritische Philosophie von der spekulativen, obgleich oder vielmehr weil sie diese bekämpfte, Ziel und Richtung empfangen hat. Gegen die allgemeine Fassung der Aufgaben, wie die Spekulation sie sich stellte, ist freilich nichts einzuwenden. So lange es Philosophie gibt, so lange kann ihre Aufgabe keine andere sein, als das Wesen der Dinge — diese im weitesten Sinne genommen — zu erkennen. Anderes hat auch die Spekulation nie gewollt. Diese allgemeine Formulierung entscheidet aber auch noch gar nichts; erst die Mittel und Wege, die Methode, ist es, die in der Wissenschaft den Ausschlag gibt, und hier liegt das eigentliche Problem. Soll man der Spekulation folgen, so ist nur der Begriff und die begriffliche Deduktion imstande, die philosophische Aufgabe zu lösen, während die Empirie für inkompetent erklärt wird. Wie dem nun auch sein mag, so hat Kant jedenfalls diese Aufgabestellung anerkannt und, den Spuren seiner Vorgänger folgend, seine „Kritik“ danach eingerichtet. Er betrachtet, wie Locke und Hume, die Metaphysik als eine Wissenschaft a priori. Für den früheren Anhänger der Wolffschen

Philosophie war das selbstverständlich. Kant teilt hierin nur die Anschauung seiner Zeit; er sagt nichts Neues damit, wenn auch er sie erst in voller Schärfe formuliert hat.

Man mag nun zu der Auffassung von der Metaphysik als Wissenschaft a priori sich stellen, wie man will, so wird man zunächst zugeben müssen, daß sie die Richtung des Kritizismus nicht nur beeinflußt, sondern geradezu bestimmt hat. Kann die Aufgabe nur durch Begriffe gelöst werden, so kann nur die erkenntnistheoretische Prüfung des Begriffsvermögens selbst über die Möglichkeit der Lösung entscheiden, sowie eine Untersuchung der Rolle, welche die „reinen Begriffe" in der Erfahrung spielen.

Wir bleiben hier bei der Tatsache stehen, daß Kritizismus und Spekulation denselben Standpunkt einnehmen und dieselbe Frage sich gestellt und, jener im negativen, diese im positiven Sinne, beantwortet haben. Die Einzelheiten gehören wiederum nicht hierher. Auch die eigentümliche Stellung, die Kant zur Logik einnimmt, darf hier unerörtert bleiben, obgleich auch sie ein Stück der geschichtlichen Bedingtheit des Philosophen ausmacht.

Eine Frage aber drängt sich angesichts des gekennzeichneten Tatbestandes, man möchte sagen, von selbst auf, die Frage: ist die Fassung der Aufgabe, wie sie Kant von der Spekulation und ihren Bekämpfern herübergenommen hat, die einzig mögliche, d. h. liegt sie in der Sache selbst? Oder weist uns die Erforschung des „Wesens der Dinge" einen anderen Weg?

Die Alternative zwischen Spekulation und Erkenntnistheorie haben wir hier nicht zu stellen. Wir räumen der letzteren ohne weiteres ein, daß wir nur dann über das „Wesen der Dinge" befinden können, wenn wir über die Erkenntnis im klaren sind, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil uns die Dinge nicht anders als eben durch die Erkenntnis selbst gegeben sind. An diese werden wir uns also ebenfalls zu halten haben. Statt sie nun aber auf ihre Apriorität hin zu untersuchen, werden wir sie vielmehr direkt befragen, was sie uns über das „Wesen der Dinge" überliefert. Dieses war ja von jeher die Frage der Philosophie — warum sie also nicht auch an die Erkenntnis stellen?

Eine Darstellung wie die vorliegende, welche — obendrein in knappster Form — das Problem nur vorlegen, nicht lösen will, muß hier halt machen. Es ist der Standpunkt der Empirie, der dem Kritizismus einmal gegenübergestellt werden sollte. Kant hat das Schicksal der Philosophie an das a priori geknüpft, weil es seine Gegnerin, die Spekulation, damit verknüpft hatte, und seitdem operiert die Philosophie, soweit sie Wissenschaft sein will, mit gebundener Marschroute. Sie wird jedoch den Manen des Altmeisters nicht Unrecht tun, wenn sie, wie jede andere Forschung, von der Zufälligkeit der geschichtlichen Kombination absieht und ihrer Aufgabe so, wie sie sie vorfindet, unmittelbar, Auge in Auge, gegenübertritt. Ob das Dunkel sich dann lichten wird, das über dem „Wesen der Dinge" noch immer webt, wie die Nebel am Schöpfungsmorgen über der Tiefe, das mag die Philosophie getrost der Zukunft überlassen. Genug, wenn sie fürderhin freie Bahn hätte!

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.



V.

Berichte über die Kant-Literatur von 1903—1907.

I. Teil.

Von **Max Brahn**-Leipzig.

1) Chamberlain, Houston Stewart, Immanuel Kant, die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. 1905.

2) Simmel, Georg, Kant. Sechzehn Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität. 1904.

3) Simmel, Georg, Kant und Goethe. 1906.

Dem Bericht über einzelne Teile der Kantischen Philosophie geht die Besprechung der Gesamtwerke voraus: das Büchlein „Kant und Goethe" bringt über Kant neben dem Hauptwerk Simmels nichts Neues, es erläutert nur manches durch die Nebeneinanderstellung mit Goethe. Beide Werke sind allen früheren gegenüber originell in der Auffassung und auch in sich eigenartige Produkte von großem Reiz — das ist aber auch das Einzige, was sie gemein haben. In allem Übrigen gehen sie, im Äußerlichsten wie im Tiefsten, auseinander. Chamberlains Werk nennt sich eine Einführung in das Werk Kants, es ist auf 767 Seiten größten Formats bemessen: Simmel gibt eine Darstellung des gesamten Werks Kants auf 181 Seiten. Chamberlain will die Persönlichkeit darstellen, um das Werk verständlich zu machen. Simmel verliert mit Absicht die Person aus den Augen, um den inneren, ewigen Gedankengehalt des Werkes zu erfassen. Simmels Sprache ist knapp, abstrakt, oft schwierig, doch so präzis, daß die Dinge uns mit der

plastischen Schärfe des wohldefinierten Begriffs vor Augen treten. Ruhigen Lesern wird alles deutlich, nichts ist verschwommen, der Stil durch glänzende Antithesen belebt, die sich leicht einprägen. Es ist der Ton ruhiger, selbstbewußter Sachlichkeit, die durch innere Logik überzeugen will. Alles ist scharf gedacht, nichts anschaulich gesehen. Chamberlain ist breit, oft ohne Frage sogar ermüdend; Beispiele, ja Zeichnungen aus Botanik und Zoologie reichlich verwendend, sucht er durch diese wie durch seine Worte anschauliche Bilder des Gesagten zu erzeugen. Er will die Klarheit nicht durch begriffliche Schärfe, er möchte sie durch deutliche Anschauung, durch inneres Erlebenlassen erreichen. Auf jeden Fall will er den Hörer für sich d. h. für seine Sache gewinnen, wo die Abgrenzung des Themas den sachlichen Beweis nicht zuläßt durch den persönlichen Appel: die Festigkeit seiner, wie man leicht merkt, schwer errungenen, ehrlichen und tiefen Überzeugung macht er zum Maß ihrer Glaubwürdigkeit für Hörer und Leser. In seiner Sprache treten Pathos der Begeisterung und Hohn, Haß und Liebe mit starken Ausdrücken hervor: „Pseudovegetative Füllung eines Bauches und eines Portemonnaies, genannt Positivist“ (S. 283). Auffassungen, die uns unter dem Einfluß des Darwinismus anhaften, „wie dumme Gänsefedern einem mit Teer bestrichenen“ (309), Haeckels Lehre ist „seicht, sinnwidrig, verbrecherisch leichtsinnig . . .“, verleitet zu stupidem Aberglauben (737), die Worte dumm, platt, brutal, blöde, rückständig, beschränkt, planmäßig irreführend, hageln auf alle Gegner Kants und alle von ihm abweichenden Philosophen nieder. Schon hier tritt einer der großen Widersprüche auf, die das Werk innerlich durchziehen: Chamberlain ist ein Mensch von tiefer Kultur und feinem Geschmack, das zeichnet ihn gerade aus, und er läßt sich doch von der Leidenschaft zu grober Geschmacklosigkeit fortreißen. Simmel steht vor Kant in ruhiger Verehrung, sieht in ihm eine der großen, ewigen Stationen der Philosophie, den genialen Ausdruck einer Kulturstufe, der in späteren fortleben wird. Chamberlain will nicht reine Erkenntnis, er will eine bestimmte Kultur und sucht, wo diese Kultur ihre Anker fest anlegen könnte — sein Instinkt führt ihn zu Kant, in ihm sieht er alle seine Hoffnungen, die ewige Wahrheit ver-

körpert. So ergreift ihn taumelnde Begeisterung für Kant, die nicht nur keinen Widerspruch in Kant sieht, die auch fanatisch niederschlägt, was gegen Kant steht. In Simmel sehen wir den begeisterten Anhänger, in Chamberlain den Schwärmer — das gibt dessen Werk stellenweise großen Reiz, macht es aber zugleich blind und gefährlich.

Frappierend ist schon die Einteilung des Werkes: die sechs Kapitel führen die Überschrift: Goethe, Leonardo, Descartes, Bruno, Plato, Kant. Alle diese Männer werden so behandelt, daß ihre Art die Kantische illustriert, Gleichheiten und Verschiedenheiten scharf heraustreten. Aus der geistigen Gebärde, der Art, die Welt anzuschauen, und das Angeschaute denkend zu verarbeiten soll die Eigenart ihrer Werke verstanden werden. Aus Grundsatz soll nirgends Kants Werk erörtert, nur die Konstitution des Kantischen Geistes aufgedeckt werden, damit aus ihr später das Werk verstanden werden könne. Die Überzeugung, „daß die organische Beschaffenheit der Sinneswerkzeuge und der Verstandesanlagen die Weltanschauung bedingt", hat ganz zwingend solche Methode zur Folge. Man soll Kant „verstehen, bevor man ihn studiert hat". Das ist an sich nicht unmöglich — es gibt wenigstens Persönlichkeiten, bei denen das möglich ist, obgleich es immer schwierig bleibt. Zwei Quellen eröffnen sich hier: Berichte anderer oder autobiographische Notizen über die Art sinnlich anzuschauen und aufzufassen (z. B. die vielverwertete Anekdote, daß Kant sich eine Brücke, die er nur aus der Beschreibung kannte, mit voller sinnlicher Lebendigkeit vorstellte) — und der Schluß vom Werk auf die Persönlichkeit. Beide Quellen verwendet Chamberlain geistvoll und von stets neuen Gesichtspunkten aus. Aber die erste fließt für Kant sehr spärlich, die zweite hat schon allgemeine, hier aber spezielle Schwierigkeiten. Dem Hörer werden sechs riesengroße Persönlichkeiten in ihrer Geistesart vorgeführt. Diese wird in der Hauptsache aus den Werken erschlossen, da aber die Werke selbst dem Leser unbekannt sind, fehlt jede Kontrolle, jede Kritik — solche Methode stumpft den Geist ab, sie macht unkritisch. Der Gruppierung geistiger Eigenschaften, wie sie von Chamberlain gegeben wird, ließe sich vielleicht eine andere entgegenhalten, aber

das gegebene Material ist schon so ausgewählt und gruppiert, daß keine andere Meinung aufkommen kann. Bei Goethe mag es noch angehen, in solcher Kürze klar zu machen, was seine Geistesart sei; eine gewisse Bekanntschaft mit den Tatsachen darf angenommen werden. Bei Descartes macht sich eine Darlegung des Wesens und der Methode der gesamten Mathematik — der rechnenden wie der anschauenden — nötig: selbst das große Darstellungstalent des Verfassers hat hier versagt. Das Kapitel ist übrigens das wertvollste des Werkes und bahnt eine richtige Anschauung über Descartes an, wenn sie auch nicht so neu ist wie Chamberlain annimmt. Am verfehltesten ist der Bruno-Vortrag, der gar kein Bild des Mannes gibt. Die Schemata für die verschiedenen Typen sind originell erdacht, aber selbst in der Ausfüllung, die ihnen Chamberlain gibt, sind sie dünn (ebenso ist die scharfe Scheidung von Hypothesen, Symbol, Theorie, Schema willkürlich, ja unmöglich). Da alle Vorträge nur das Verhältnis von Anschauen und Denken behandeln, wird auch für Kant nur dieses geklärt — die ganze Seite Kants, die ihn nach Chamberlains Meinung das Moralische hervorheben ließ, bleibt unerklärt. Es ist, als ob die Gemüts- und Willensseite bei einem Denker nicht vorhanden sei.

Auf Kant angewandt wirkt die Methode verwirrend und gibt keine wesentliche Aufklärung. Wenn der bescheidene Kant einmal das stolze Wort ausspricht, es sei für sein System keine Gefahr widerlegt, wohl aber nicht verstanden zu werden, so tut er das in dem Glauben, wissenschaftliche Wahrheit, nicht persönlich gefärbte Meinung auszusprechen. Seine besondere Art sollte verschwinden, wie die jedes anderen Philosophen, allgemeine, notwendige Erkenntnis sollte begründet werden. Simmel faßt das einmal in die Worte, der unvergleichlich persönliche Zug der Kantischen Philosophie sei ihre unvergleichliche Unpersönlichkeit. Insoweit Kants transzendentale Grundmethode logisch ist, versagt sie sich der Aufklärung durch individuelle Eigenschaften. Wo das Gemüt seine Lehre beeinflußt hat, mag man aus seiner Persönlichkeit Schlüsse ziehen — da reichen aber die Kategorien Denken und Anschauen nicht mehr zu. So scheint Kant das un-

tauglichste Objekt für die Methode Chamberlains — eine Seite Kants mag so getroffen und eine Seite seiner Lehre gedeutet werden, aber die Einheit im Bilde Kants geht verloren. Die besondere Art von innen nach außen anzuschauen und seine praktisch-moralische Gemütsseite sind wie zwei Stämme, deren gemeinsame Wurzel Chamberlain nicht aufgraben konnte (bei Simmel finden wir die Grundeinheit vielleicht übertrieben, aber immerhin aufgedeckt).

Der Dualismus, den manche in Kants Werke finden, klafft bei Chamberlain schon in der Person. „Wie verhält sich rechts zu links, in dieser Frage wurzelt das Lebenswerk Kants" (578) — Plato und Kant „trieben die theoretische Philosophie eigentlich nur, um sie los zu werden" (546). So geht die sezierende Methode Chamberlains auf das Verhältnis von Anschauen und Denken, sein Werk führt dagegen zur Betonung der praktischen Seite als der wichtigsten, die keinen genügenden Raum in der nur intellektualen Analyse findet. Wo die Brücke finden zu Kant, dem Manne der Tat, denn „unsere eigenen großen Denker alle — ohne Ausnahme — waren Männer der Tat". Der Nachweis ist ihm für Kant nicht gelungen, Spinoza wird als nicht germanisch ausgeschieden, von Hegel, Schopenhauer und vielen anderen ist nicht die Rede.

Das psychologische Verständnis Kants bildet die Brücke zu einer durchaus unpsychologischen Auffassung der Lehre. Ganz konsequent und richtig fordert Chamberlain eine rein transzendentale Auffassung der Lehre Kants. Die Behauptung, „fast sämtliche Fach-Philosophen fassen Kants Lehren entweder kraß psychologisch oder mehr oder weniger geschickt verschleiert psychologisch auf", zeugt von ungenügender Kenntnis der heutigen Kantforschung. Ein Blick in die Kantstudien oder in die Werke der führenden Kantforscher zeigt das Gegenteil. Chamberlain wird doch nicht (wie Hagerström, Kants Ethik S. 2—8) sogar Cohen des Psychologismus zeihen — und diesem oder wenigstens seiner Richtung folgen heut die meisten! Wohl aber sieht man auf den ersten Blick, daß bei Chamberlain transzendentale Auffassung und rein psychologische so durcheinander gehen, daß manche Stellen an Fries erinnern. (Auf diesen Punkt hat seine Kritik besonders gerichtet Bruno Bauch, Chamberlains Kant, Kantstudien XI, 153—195.)

Ganz unabhängig von der Stellung zur methodischen Frage bei Kant ist die Forderung, daß eine Auffassung einheitlich durchgeführt werde, bei Chamberlain natürlich die transzendentale. Zum Teil geschieht dies, so z. B. in dem ganzen Abschnitt von S. 660 an, der streng transzendental gefaßt ist. Dann heißt es aber, die Bedingungen der Erfahrung würden „durch analytische Beobachtung der geistigen Funktionen“ gefunden; Kant rede, wenn er Erfahrung begründen will, „von den allgemeinen, unbewußt vor sich gehenden notwendigen Funktionen aller menschlichen Vernunft von dem Augenblick an, wo sie beim neugeborenen Kind in Tätigkeit tritt.“ Wie die Bedingungen und die Begründung so werden auch die Gesetze der Erfahrung rein anthropologisch, subjektivistisch gefaßt. „Gesetz, auch was wir als Naturgesetz zu bezeichnen pflegen — hat nur innerhalb des menschlichen Gemütes Sinn; der Verstand gibt das Gesetz, ebenso wie die Vernunft die Idee gibt; das wußte Plato, das beweist Kant“ (631).

Solche groben Entgleisungen ins Psychologische, vom Transzendentalen her, legen die Frage nahe, die Chamberlain selbst für die Grundfrage Kantischer Lehre hält, was denn das Transzendentale für Chamberlain sei. Neben der transzendentalen Methode wird von „transzendentalen Tatsachen“, ja von transzendentalen Gebieten geredet, als ob es sich um Inhalte neben anderen handelte. Der Erklärungen gibt es mehrere, die schwer zu vereinigen sind, die auch an sich zum Teil psychologischer Natur sind. „Dieses Herstellen von Beziehungen, die wir nicht aus der Erfahrung entnommen haben, sondern durch welche wir erst Erfahrung möglich machen, indem wir die beiden Teile unseres Geistes verbinden — das ist, was Kant mit dem gefürchteten, häufig gebrauchten, doch selten verstandenen Wort „transzendental“ bezeichnet“ (255). „Diese Gleichsetzung zweier Ideen, die logisch gar nicht miteinander verglichen werden können (weil die eine in der Anschauung und die andere im Denken fußt), ist das, was Kant transzendental nennt“ (496), „transzendental heißt nun diese Einsicht: daß der Gegenstand die Vernunft in demselben Maße bedingt, wie die Vernunft den Gegenstand“ (659). Daneben geben noch unausgesprochene Annahmen, die das Transzendentale einfach

als das Verknüpfende ansehen, als das synthetische „Grundgesetz des Menschengeistes", als das „unerbittliche Gesetz unseres Geistes". Wodurch es sich dann von den geschmähten psychologischen Gesetzen unterscheidet, ist nicht einzusehen — auch diese sind unerbittliche Gesetze des Geistes, Kant aber sucht die gesetzlichen Methoden der Wissenschaft.

Für die theoretische Philosophie ergeben sich dann zwei merkwürdige Ergebnisse. Im Gegensatz zu Schopenhauer, der Kants Meinung in die — wie zugegeben ist, unrichtigen — Worte faßt, „die Welt ist meine Vorstellung", soll nach Chamberlain Kant lehren „Meine Welt ist Vorstellung". Das besagt entweder eine Tautologie (meine vorgestellte Welt ist Vorstellung) oder es ist die denkbar falscheste Auslegung Kantischer Worte und Kantischen Geistes. Ebenso ist es eine mißverständliche Auslegung, den transzendentalen Idealismus in Dualismus umzudeuten — die Ausdeutung von Kr. d. r. V. S. 370 der ersten Auflage ist unlogisch, Kant redet nur davon, daß der transzendentale Idealist ein Dualist sein *kann*, versteht darunter die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne neben der Gewißheit der Vorstellungen. Daß für Kant darum dualistische Beziehungen das Letzte seien, steht weder an dieser Stelle noch ist es Kants Meinung an anderen. Noch weniger ist es erlaubt, den dualistischen Gedanken als eine Grundsäule des Kantischen Denkens zu behandeln.

Der Zweck der Vorträge ist aber „zur Tat aufzurufen", den Primat der praktischen Vernunft neben dem transzendentalen Verfahren zur Begründung der Naturwissenschaft als eigentliche Absicht Kants darzutun. In vielem trifft sich Verf. hier mit Paulsen, der nicht ein einziges Mal genannt wird — er überschätzt das Trennende zwischen sich und Paulsen, der ihm wahrscheinlich Kant viel metaphysischer aufzufassen scheint. Er bahnt sich den Weg zur Moralphilosophie durch Kants Satz „Philosophie ist Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur" — und sieht das als einen Sprung vom Theoretischen ins Praktische an. Bei Kant aber sind Natur und Freiheit gleich wesentlich. „Die Existenz der Freiheit folgt aus

dem Sollen" (710). „der Freiheit ist sich jeder unmittelbar bewußt." Doch ist sie andererseits wieder „lediglich eine Idee, eine Idee der Vernunft", und dann wieder „die unmittelbarste aller Wirklichkeiten, das Grundphänomen unseres Daseins". Gegenstand der Freiheit und deren Idee laufen hier ebenso ineinander wie der Unterschied von Gegebenem und Aufgegebenem. Im Kantischen Sinne ist hier alles unbestimmt und unausgegoren — aber innerlich gewinnt der Autor hier im Praktischen ein tiefes Verhältnis zu Kant. Sein Wollen geht hier dem Kantischen völlig konform — die Begeisterung für Kant führt ein sympathisches Verständnis herbei, wo das begriffliche nicht genügt. Darum soll dieser Teil des Werks nicht durch „gelehrte" Kritik geschmälert werden.

Gehen wir zu dem Allgemeinen des Werkes über, so fällt die merkwürdige Art des Vortrages auf. Es ist zwar der Ton des Buches von einem edlen Idealismus, von kräftiger Liebe zur Wahrheit getragen, darin liegt allein sein wesentlicher Wert — aber es ist nicht ruhige Begeisterung, es ist Schwärmerei, die das Wort führt. Während auf Kant, dem Heros Chamberlains, kein Schatten, sei er auch noch so klein, bleiben darf, werden Männer, die Chamberlain aus irgendwelchen Motiven unsympathisch sind, in einem Tone angegriffen, der die so Verfolgten im Grunde nicht zu schänden vermag, weil man das blinde Vorurteil des Mannes zu scharf sieht. Spinoza und Schopenhauer werden zum Beispiel — jener ohne, dieser mit Einschränkung — vom Hasse Chamberlains verfolgt. Wo der Name Spinoza fällt, da fällt auch ein Hieb, Ausnahmen gibt es nicht. Daß ihn Chamberlain nicht zu den Philosophen zählt, ihn spöttisch „der edle Baruch", „eine Art Ideal-Rabbiner" nennt, ist sachlich gleichgültig. Der Einfluß Spinozas auf Goethe soll etwa gleich Null sein; S. 23 heißt es, daß Goethe in einem Briefe an Jacobi gestehe, Spinoza „kein einziges Mal auch nur ernstlich studiert zu haben". In dem betr. Briefe steht aber nur: „ich kann nicht sagen, daß ich jemals die Schriften des trefflichen Mannes in einer Folge gelesen habe", und ein halbes Jahr vorher (am 12. Jan. 1785) schreibt er an denselben Jacobi, „ich übe mich an Spinoza, ich lese und lese ihn wieder"; kurz vorher (am 11. Nov. 1784) an Knebel: „ich lese mit der Frau

von Stein die Ethik des Spinoza. Ich fühle mich ihm sehr nahe, obgleich sein Geist viel tiefer und reiner ist als der meinige". Chamberlain hätte wohl besser daran getan, wörtlich zu zitieren, anstatt den wahren Sinn der Stelle umzudrehen. Obgleich aber nach Chamberlain Spinoza von Goethe nie ernstlich studiert worden ist, hat er Goethe „für die Metaphysik verdorben". Die anderen heftigen Vorwürfe sind ohne jede Begründung aufgestellt, also auch nicht widerlegbar.

Schopenhauern geht es nicht viel besser. Unter dem Einfluß einer unbewußten Suggestion sei bei ihm „das Fälschen von Zitaten geradezu Gewohnheit", „im letzten Vortrage werden einige Belege hierfür beigebracht werden". Ich habe mehrfach revidiert, auch nicht eine einzige gefälschte Stelle hat Chamberlain im letzten Vortrage beigebracht, er hat sich begnügt, dort seine Behauptungen zu wiederholen und den Leser zur Vorsicht bei der Benutzung Schopenhauerscher Zitate zu mahnen. Auch bei Cohen, durch den Chamberlain darauf aufmerksam gemacht sein will, habe ich keine Stelle gefunden, wo Fälschung angegeben wird, er redet von der „Flüchtigkeit, mit welcher Schopenhauer hier den klar vorliegenden Sachverhalt bedacht hat" — falsch zitieren und falsch bedenken sind aber nicht identisch. Ich habe alle Zitate Schopenhauers aus der Kr. d. r. V. nachgeprüft, keines läßt irgend etwas Wesentliches, Sinnentstellendes aus. Es ist richtig, daß man aus Schopenhauers Schriften ein gehässiges Pamphlet gegen Kant zusammenstellen könne — aber Chamberlain übersieht, daß man bei Schopenhauer auch die herrlichsten Hymnen auf den „erstaunlichen Kant" findet, daß der Grundton, der überall durchklingt, der fast religiöser Verehrung ist. Chamberlain legt ganz besonderen Wert auf die Form bei Kant, es scheint ihm daher „grotesk", daß Schopenhauer erstaunt darüber ist, wie Kant seiner Symmetrie nachgeht, nach ihr alles ordnet, ohne für jeden gesonderten Gegenstand zu untersuchen, ob ihm diese Form angemessen ist — daß Kant in der Kr. d. pr. V. und in der Kr. d. Urt. so vorgegangen sei, behaupten auch heut noch viele der ehrlichsten und verständigsten Verehrer Kants. Daß Chamberlain an einer Überschätzung der Form bei Kant leidet, auch den Begriff der Form in ver-

schiedenen Bedeutungen gebraucht, ist nicht schwer zu erweisen.

Schopenhauers Stellung zur Mathematik wird völlig mißdeutet: seine Behauptung, Genie und mathematischer Kopf seien Gegensätze, sei eine „Frechheit". Drei Stellen sollen das beweisen. An der ersten der zitierten Schopenhauerstellen steht etwas Ähnliches (W. a. W. u. V. I, § 36), an der zweiten (ebenda II, Kap. 13) wird von Mathematik, aber weder vom Mathematiker noch vom Genie gesprochen, an der dritten (Parerga II, § 35) steht weder das Wort Genie noch eines, das auch nur ähnlich wie Mathematik klingt, es wird über ganz andere Dinge geredet.

Von den unbelegten Angriffen gegen die verschiedenartigsten Stände, Rassen, Wissensgebiete seien nur wenige erwähnt, man muß sie dem Temperament des Verfassers zu gute halten. Daß Chamberlain sich gern als Dilettanten aufspielt, ist bekannt, daß er die Bemerkungen macht, er als Nicht-Gelehrter müsse für seine Behauptungen Beweise bringen und ähnliches, ist geschmacklos. Von der Psychologie macht er sich ein wunderliches Bild, um ihre völlige Unfähigkeit, Wissenschaft zu werden, recht plausibel zu machen. „Die Psyche ist eine Allegorie, und von einer Allegorie kann es unmöglich eine Wissenschaft geben." Das Gegenstück, daß im Sinne Kants auch die Physis nur eine Allegorie ist, liegt auf der Hand. Nach Kant dürfen wir, wie Chamberlain richtig betont, nicht einmal fragen, ob es eine Seele geistiger Natur gebe, denn diese Frage hätte gar keinen Sinn. Dann erfahren wir plötzlich (S. 660, Anm.), daß Kant „eine rationale Psychologie als exakte Disziplin anerkennt und hochstellt". Entweder ist rationale Psychologie etwas ganz anderes als bei Kant (ich könnte freilich nicht angeben, was sie ist), oder die Paralogismen mit ihrem Beschluß haben keinen Sinn. Wie er die moderne Psychologie auffaßt, zeigt sich in der Bemerkung, bei Wundt handle es sich nur „um eine wissenschaftlich-anatomische Physiologie, welche die Phänomene der sogenannten Seele als fortlaufenden Kommentar eingehend berücksichtigt". Er glaubt sogar, damit „Wundts großen Leistungen erst gerecht" zu werden (S. 644). Ein Blick in Wundts „Grundriß der Psychologie" hätte genügt, das Grundfalsche dieser

Auffassung klarzustellen. — Das Wenige genüge, ein jeder, der das Werk in die Hand nimmt, wird solchen, teils objektiv falschen, teils von Chamberlain ganz subjektiv umgefärbten Anschauungen in Menge begegnen.

Diese Subjektivität ist, um zusammenzufassen, Vorzug und Nachteil des Werks. Kraftvolle Anregungen, schöne kulturhistorische Rückblicke und Ausblicke sind zahlreich, besonders der letzte Teil des Kantkapitels ist imstande, zum Nachdenken über die Zukunft unserer Kultur anzuregen und neue Perspektiven zu zeigen. Das reiche Wissen Chamberlains auf den verschiedensten Gebieten macht es ihm möglich, Beziehungen anzudeuten, die Fachgelehrten leicht entgehen — sie auszuführen, ihnen vollen Gehalt zu geben, gelingt ihm selten. Ich denke hier z. B. an die vielen Stellen, an denen die „mathematische Methode" besprochen wird — daß ein Laie, der nie die Methoden der Analytik kennen gelernt hat, daraus sich ernstlich belehren kann, glaube ich nicht. Was er über Goethe, über Leonardo sagt, ist so anschaulich, daß es interessiert und frappiert: näherem Überdenken halten die viel zu einfachen Analysen nicht immer stand. — Die schweren Nachteile der Subjektivität sind oben genügend erörtert: Personen und Lehren (z. B. die Brunos) werden aus Instinkten verurteilt und diese Verurteilung so oft und so kräftig wiederholt, daß der unkundige Leser wohl davon mitgerissen wird, ohne irgendwie belehrt zu sein. Darin liegt die Gefahr des Werks.

Fragen wir uns zum Schluß, ob es Chamberlain gelungen ist, Laien eine Einführung zu geben, die sie Kant verstehen läßt, ehe sie sein Werk kennen: so glaube ich mit einem runden Nein antworten zu können. Aus zwei Gründen. Wo die Darlegung völlig anschaulich und völlig belehrend ist, hat sie oft wenig mit Kant zu tun oder sie berührt nur ganz allgemeine psychologische Eigentümlichkeiten des seltsamen Mannes, die in guten Biographien (besonders bei Kuno Fischer, Paulsen) kürzer, knapper und schärfer zu finden sind. Neue, wesentliche Seiten treten nicht hervor. Wo aber die Analyse tiefer gräbt (fast überall da, wo das Werk die Grundlage bildet, nicht Anekdoten und Taten aus dem Leben), da verliert das Werk seine Anschaulichkeit, die Begriffe werden

unpräziser und Wiederholungen sollen die Unfähigkeit begrifflicher Feststellungen ersetzen — der Leser ermüdet, ohne belehrt zu sein. Nimmt man noch hinzu, daß für alle tieferen Analysen die Kenntnis des Werks in seinen Umrissen eine conditio sine qua non bleibt, so wird das Werk dadurch im höchsten Sinne des Wortes unpädagogisch. d. h. es belehrt unter Voraussetzung von Dingen, die dem Leser erst später bekannt werden sollen. Ich glaube nicht, daß es Chamberlain gelungen ist, auch nur an Anschaulichkeit die Männer der Zunft (wie Paulsen, Kuno Fischer, Riehl) zu übertreffen — als Kantausleger ist er weit hinter ihnen zurückgeblieben.

Simmels Kant ist im Gegensatz zu dem Chamberlains ganz unpsychologisch — er ist ein philosophisches Werk. Das in doppeltem Sinne. Kant wird rein philosophisch gefaßt, die Genese seiner Lehre kaum berührt, nur ihr reiner Ideengehalt herausgehoben, der große seelische Typus festgelegt, der hier auf die Welt reagiert. Dann aber ist das Werk ein philosophisches insofern, als ein Philosoph es geschrieben hat, ein Selbstdenker; nicht ein historisch reproduzierender Kopf, sondern ein Mensch, für den Kant in seiner eigenen philosophischen Auffassung einen bestimmten Platz im System einnimmt. Kants Werk erscheint ihm — man kann wohl sagen: daher — völlig einheitlich in den Wurzeln seiner Anlage. Zwei Grundwerte, die völlig ineinander greifen, bestimmen für ihn Kants Lehre: die Absicht, die seelischen Elemente nach ihren gesonderten Funktionen und Rechten streng zu trennen, um erst in der Wirklichkeit ihre Einheit zusammenwirken zu lassen — und die Absicht, dann die für das Denken gültigen Normen als für alle Lebenswerte gültig zu erweisen. Darin liegt ein stillschweigender aber klarer Protest gegen alle Kantdeutungen (die jetzt wieder stärker hervortreten), welche den Primat der praktischen Vernunft als den Schluß- und Grundstein des Kantischen Baues ansehen. Für Simmel ist das eine Übertreibung. Dieser Primat „heißt doch nichts, als daß die Wissenschaft ein paar Begriffe, mit denen sie selbst nichts anzufangen weiß, dem praktischen Bedürfnis zu gestalten überläßt und damit die Sicherheit gewinnt, daß dieses praktische Bedürfnis sich nie in ihre Angelegenheiten einmischt.“ Simmel sieht hier wohl nur die positive Lehre Kants und

sucht nicht hinter ihr aus einzelnen Ausdrücken die persönlichen Meinungen und Wünsche Kants zu erraten — da er alles Psychologische beiseite schiebt, wird ihm das leicht und seine Anschauung einheitlich. Daß Kant selbst nicht so eindeutig gelehrt habe, gibt er zu und weist alle Stellen, in denen Kant transzendiert, als unerlaubte Grenzüberschreitungen zurück. Im System sind sie es sicherlich, in der Persönlichkeit ziehen sich aber Fäden, die im großen Gewebe des Systems verschwinden, obgleich sie zum Bau die Grundform abgegeben haben.

Kant hat es fertig gebracht, alle Lebensgebiete zu intellektualisieren — aber er hat sie darum nicht subjektiviert. Im Gegenteil, das Subjekt hat bei ihm zum erstenmal eine Objektivierung erfahren, denn nur aus der Arbeit, die es am Objekt leistet, wird auf die einzelnen subjektiven Funktionen geschlossen. Es gibt für Kant nur genau so viele subjektive „geistige Energien", als eben zum Aufbau eines objektiven Weltbildes nötig sind. Indem Simmel die für den Aufbau notwendigen Erkenntniselemente (Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand etc.) geistige Energien nennt, hat er den Boden der streng transzendentalen Methode anscheinend verlassen, die selbst nur von Methoden der Erkenntnis redet (siehe z. B. die Kritik im 10. Bande der Kantstudien, wo ihm das viel zu scharf vorgehalten wird). Ich glaube nicht, daß Simmel damit transzendent geworden ist und sich Schwierigkeiten gemacht hat, die bei Kant nicht vorhanden sind — seine Kritik hat stets die größte sachliche Bedeutung, ist gerade seine stärkste Seite. Die „geistige Energie" sucht nur das Transzendentale psychologisch auszudrücken, nicht dasselbe aufzustellen. Beide sind dasselbe von anderer Seite gesehen: denn die geistigen Energien werden nicht aus psychologischer Analyse gewonnen, sondern durch kritisches Aufdecken der Erfahrungselemente. Darauf, nicht auf die äußere Form, wie man das Transzendentale ausdrückt, kommt es an. Subjekt und Objekt sind die Gegenstände, die gleichmäßig zur Analyse der Energien dienen. Diese gefunden zu haben, ist rein philosophisch das eigentliche Verdienst Kants, „die Schärfe und Gerechtigkeit, mit der er so die innere Vielheit des Subjekts und damit die der objektiven Welt gliederte und jedem Teile das Seine gab, war die

große Geste, mit der er in die philosophische Entwicklung eintrat.“ Nicht die Sinne noch der Verstand allein gelten als Erkenntnismittel, die das Weltbild bestimmen — wahre Erfahrung ruht nur auf dem Zusammenwirken sämtlicher Energien, alle zusammen erst geben Wahrheit. Was aber von den Erkenntniskräften des Subjekts dem Objekt ein- und aufgeprägt wird, das kann man ohne das Objekt zu untersuchen von ihm aussagen, das ist a priori sicher im Objekt vorhanden.

Drei Schwierigkeiten hat für Simmel diese Kantische Auffassung des Apriori. Das, was die Dinge in uns (z. B. kausal) verknüpft, ist eine objektive Kraft — wir fassen sie begrifflich im Kausalgesetz. Können wir uns bei der Umdeutung, die wir vornehmen, indem wir die Funktion in den Begriff umsetzen, nicht täuschen, ist der Inhalt der Funktion genau das, was wir begrifflich Kausalgesetz nennen?

Kant glaubt den Beweis für die Richtigkeit und damit Notwendigkeit dieses und der anderen kategorialen Begriffe so führen zu können, daß er ihre systematische Abrundung als Kriterium ihrer Richtigkeit und Geschlossenheit ansieht. Simmel erkennt einen solchen Beweis aus der Möglichkeit der Systematisierung nicht an — ein System ist subjektiv, ein Beweis objektiv. Aber Kants Absicht, seine geistesgeschichtliche Stellung wird treffend gewürdigt. In der Welt der Sinne ist Vollendung der Erkenntnis nicht zu erreichen, hier geht sie ins Unendliche — und doch ist ihr Umkreis fest umschrieben, insofern jede mögliche Erkenntnis durch den Geist geformt wird. Dieser ist aber dem Strome der Entwicklung entrückt, durchaus einheitlich und in sich abgeschlossen — insoweit also ist an allen Erkenntnissen ein unveränderlicher, durch keine Erfahrung zu erweiternder Kern. So durfte Kant reden, dem der Geist mit seinen logischen Formen etwas Unabänderliches, dem Strom der Entwicklung Entrücktes war, ein festes kosmisches Prinzip.

Die zweite Schwierigkeit. Unser Geist ist der Komplex der Formen der Erfahrung — die geometrischen Sätze „sind die abstrakten Formeln für diejenigen Energien, die regelmäßig unsere Sinneseindrücke zu Raumgestalten bilden“. Und doch gibt es

Raumtäuschungen wie es Kausalitätstäuschungen gibt. Was ist dann die Allgemeinheit und Notwendigkeit dieser Denkformen — woran unterscheiden wir Erfahrungen, in denen diese Formen gelten (richtige), von solchen, in denen sie nicht gelten (falschen)? Die Antwort kann nur lauten: daran, daß die Kategorien in ihnen funktionieren oder es nicht tun. Dann ist der Angeklagte sein eigener Richter. Auch das Zeugnis der Einheit der Vorstellungen beweist nichts — Einheit ist nur der Name für notwendige Zusammenhänge, welche die Kategorien unter den Elementen der Vorstellungen schaffen. Der Zirkel bleibt bestehen. Der innere Grund dafür ist der reinlich theoretische Charakter der Kantischen Philosophie, die alle Grundlagen des Erkennens im Erkennen, in der Wissenschaft selbst sucht. Auf diesem Boden ist die logische Drehkrankheit nicht zu heilen. Hätte Kant wirklich dem Primat der praktischen Vernunft in seinem System eine wesentliche Rolle zuerteilt, so hätte er von hier aus die Sicherheit für die theoretische Erkenntnis gewinnen können — natürlich mit Aufgabe des theoretischen Charakters seiner gesamten Lehre.

Diesen beiden, im Rahmen von Kants Lehre unlösbaren Schwierigkeiten stellt Simmel eine dritte gegenüber, die ihm auch in diesem Rahmen lösbar erscheint — ich glaube nicht, daß Simmel hier Kants Meinung getroffen hat. Wenn das Problem überhaupt eine Lösung hat, liegt sie ganz anderswo. Die niederste Form des Urteilens ist das Wahrnehmungsurteil, das nur die Aufeinanderfolge von Empfindungsgruppen feststellt, dabei völlig in der Subjektivität befangen bleibt. Die einzige Form wissenschaftlicher Erkenntnis ist das Erfahrungsurteil, das volle Objektivität, d. h. Allgemeinheit und Notwendigkeit hat. Diese erhält das Urteil, indem die Verstandskategorien es verarbeiten. Eine eigenartige Stellung — sozusagen den Gegenpol der Wahrnehmungsurteile bildend — nehmen die apriorischen Sätze ein, die von absoluter Allgemeinheit, aber keine Wirklichkeits-Erkenntnisse sind. So wird für Simmel das Erfahrungsurteil ein Mittleres, ein Entwicklungsstadium zwischen Wahrnehmungsurteil, das noch nicht Erfahrung ist, und apriorischem Satz, der Erkenntnis begründet, ohne selbst eine Erkenntnis zu sein. Jede Erfahrung kann umgestoßen werden — weil sie eben nie die Sicherheit

des apriorischen Satzes hat, sondern sich diesem auf dem Wege vom Wahrnehmungsurteil her nur durch unendliche Zwischenstufen nähert. Über den Gewißheitsgrad entscheidet die Art, die Häufigkeit, die Intensität der Sinneseindrücke. „Je reiner und reicher das Sinnesmaterial gegeben ist, desto unzweideutiger und beherrschender tritt die apriorische Verstandesform in Kraft, desto mehr nähert sich das Urteil dem Geltungswert des apriorischen Satzes.“ Ich glaube, daß solche, wohl am besten methodologisch zu nennende, Anschauungen Kant ganz fern lagen, daß er an solche Entwicklungsstadien zur absoluten Wahrheit gar nicht dachte. Sein Vorbild war Newtonsche Physik als mathematisch geformte Erfahrung, die keine Übergänge zur Wahrheit kennt. Er läßt im Erfahrungsurteil die apriorischen und die aposteriorischen Elemente behutsam stehen und durch neue Erfahrungen den einen Teil, den sinnlichen, völlig verändern, den anderen, den apriorischen, dabei in voller Gültigkeit bestehen. Das Problem, das Simmel stellt, scheint auch mir nicht gelöst, aber noch weniger scheint mir des Autors Lösung dem tiefsten Sinne Kants gerecht zu werden. Hier hat sich Simmel in der Tat zu weit von transzendentaler in entwicklungsgeschichtliche Betrachtung begeben.

Wie Kant das Verhältnis von Objekt und Subjekt in ihrer gegenseitigen Bedingtheit so begriffen hat, daß er den Abschluß der Entwicklung seit Descartes bedeutet, zeigt Simmel von immer neuen, stets aufklärenden Seiten. Dabei wird streng am kritischen Idealismus festgehalten: der Ausdruck „die Welt ist meine Vorstellung“ hat es mit keinem Ich, keiner Seele zu tun, die einen Lebenswert darin sieht, ob die Welt außer ihr sich versagt oder sich gewährt, das ist eine Auffassung, die erst von Fichte bis Schopenhauer Bedeutung bekommt. Die Vorstellungswelt ist einfach die von der formgebenden Macht des Bewußtseins verknüpfte Sinnenwelt, auf die eine Frage nach dem „Wesen“ der Welt gar nicht anwendbar ist — vollste Realität ist ihr Wesen. Die für das Verständnis dieses Idealismus notwendige Erörterung des Raumproblems kann sich mit der viel längeren Riehls messen.

Der anregendste und wertvollste Teil des Werkes ist — wie bei Simmel zu erwarten — der ethische; tief in Kant einführend,

führt uns der Verfasser gerade durch seine eindringende philosophische und soziologische Analyse zugleich weit über Kant hinaus. Der großzügige Charakter, der hier auch der Kritik eigen ist, hat etwas Erfrischendes gegenüber den vielen nörgelnden Darstellungen gerade der Kantischen Ethik. Aus der geschichtlichen Situation leitet es Simmel ab, daß bei Kant die Freiheit dem menschlichen Wollen allen Wert verleiht, während der Mensch unfrei ist, solange Objekte, ganz gleich welcher Art, sein Wollen binden. Trotzdem soll der Mensch ein Gesetz erfüllen, und zwar ein allgemeines; denn es liegt weit von Kants — an Naturgesetz und Naturrecht orientiertem — Denken ab, daß es gesonderte Gesetze für die Einzelpersönlichkeiten geben könne. Freiheit und Gehorsam gegen das Gesetz vereinigen sich nur so, daß ein jeder das Gesetz aus seinem Inneren produziert und damit das Gesetz der Sittlichkeit so schafft, wie er die Kategorien stets neu gebiert. So wird das Sittliche von allen Objekten unabhängig, es ist die besondere Art der Willensfunktion. Nur der Wille selbst, die spontane Art des Tuns, ist gut, nicht seine Ziele, diese werden durch die Form des Willens geadelt. So scheint ein jedes Individuum die Sittlichkeit selbst zu erzeugen und zu bestimmen, womit dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet wäre — aber „das schaffende Ich trägt die ganze Objektivität und überindividuelle Gesetzlichkeit in sich". Die Formel, welche den einzelnen und die Allgemeinheit vereinigt, lautet bekanntlich: es muß möglich sein, daß der Wille des einzelnen ein Gesetz werde. Es stehe aber, wie Simmel sehr scharf betont, die Handlung als Ganzes in Frage, wozu die Situation und der Charakter des einzelnen mit gehört, so daß auch Taten, bei denen die allgemeine Gültigkeit als Gesetz ausgeschlossen erscheint, im Einzelfalle sittlich sein können. Kant hat, glaube ich, das in solcher Schärfe nie gesagt, die Lüge z. B. fällt stets unter den Begriff der Unsittlichkeit (vielleicht sie allein?).

Zwei Antworten gibt Kant auf die Frage, warum ich eine Norm als allgemeine wollen kann. Die erste läuft auf ein verstecktes Eigeninteresse hinaus, bedeutet daher nicht viel. Die zweite besagt, daß ich keinen logischen Widerspruch wollen kann, z. B. keine Lüge, weil es in dem Begriff der Aussage liegt, wahr zu sein. Die

menschliche Seele „erkennt die Zulässigkeit ihres Handelns, seine Einordnung in die letzte Harmonie des Daseins daran, daß es widerspruchslos ist". Die sittliche Würde ist etwas für sich Bestehendes, das Moralische selbständig — die logische Widerspruchslosigkeit ist nur ihr letztes Kriterium, damit aber ihr Richter, in gewissem Sinne also ihr Herr. Simmel weist mit Feinsinn darauf hin, daß diese Lehre nur prohibitiv, negativ ist, nur das Schlechte am Widerspruch erkennen lehrt, daß sie aber positiv nur klärend, nicht aufbauend und schöpferisch für die Sittlichkeit wirkt. Diese Wertung — oder Überwertung — der Logik liegt sicher im Kantischen System, Simmel treibt sie aber etwas stark und einseitig hervor, da er Kant von allen persönlichen und historischen Bedingungen loslösen und alle Motive ausschalten will, die keinen Ewigkeitswert haben. Er spricht hier wie jemand, der eine Lehre objektiv wertet, ohne sie noch als lebend, als unmittelbar wirkend anzusehen — solange sie lebt, gehören ihre personenhaften Bestandteile zu ihr. Ob er damit die richtige oder zu weite Distanz zu Kant nimmt — wer vermöchte das zu sagen?

Auf die Bemerkungen über den Moralismus Kants ist hier nicht einzugehen, sie geben nirgends zur Kritik Anlaß. Simmel greift Kant an, weil bei ihm der moralische Wert der Leviathan ist, der alle anderen Wertungen verschlingt, der keine anderen Rangdistanzen unseres Glückes, unserer Freuden gestattet und das Leben verarmt und dürftig und herb gestaltet. Er bestreitet, daß Kant die Wissenschaft religiösen Ansprüchen geopfert habe, im Gegenteil, „er hat die Religion mit ihrem Eigensten und Wesentlichen dem Moralismus und dem rationalistischen Denken seiner Zeit geopfert." Die 13. Vorlesung wendet sich scharf aber stets mit Recht gegen die Übersetzung des erkenntnistheoretischen Gegensatzes „Erscheinung und Ding an sich" ins Metaphysische. Der Begriff der Grenze leitet bei Kant zu der Annahme, daß auf beiden Seiten der Grenze feste, greifbare Länder liegen müssen. So werde das Ding an sich zur unerschöpflichen Vorratskammer, aus der man „allen metaphysischen, ethischen, ästhetischen und religiösen Nöten beikommen kann." Wie Kant hier aus der negativen Grenze ein Positives, Produktives gemacht hat, ist bekannt. Eine

kurze Betrachtung der Ästhetik und ein Vergleich Kantischer mit unserer modernen Persönlichkeitsauffassung macht den Beschluß. „Für Kant fällt zwischen dem formalen Ich, dem die allgemeine Menschheit in jedem Menschen entspricht, und der einzelnen Tat die differenzierte, durch ihre Eigenschaften besonderte Persönlichkeit völlig aus. Ihm kommt noch nicht in den Sinn, daß unsere Taten und Eigenschaften eine Bedeutung gerade darin haben könnten, daß sie ihre Träger von anderen unterscheiden, daß dies eine andere und gleichfalls tiefe Selbstverantwortlichkeit einschlösse."

Simmel hat die logische, intellektuale Seite an Kant vielleicht zu scharf hervorgehoben, aber im Grunde das Rechte getroffen: gerade durch die von Historischem befreite Art der Behandlung ist Kant am schärfsten als der Höhepunkt seiner Zeit aufgezeigt. Die Durchführung des Gedankens ist von größter Strenge und Einheit, die Anschauungen frei und weit, von ehrfurchtsvoller, produktiver Kritik getragen. Die anregende Kraft des Buches ist groß, es hat Kultur, ohne daß es, wie das Chamberlainsche Werk, in etwas aufdringlicher Weise Kultur schaffen will — um so mehr schafft es sie im stillen, durch sich selbst. Zugleich ist es ein Werk, das gegen das Paulsensche ein Gegengewicht bildet, indem es dasselbe ergänzt. Sie umschreiben beide die äußersten Grenzen, die der Kantauslegung gesteckt sind — was dazwischen liegt, ist vielleicht ruhiger, sachlich abwägender. Ob es darum wertvoller ist?

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Ankenbrand, L., Darwins Leben und Lehre. Leipzig, Leipziger Buchdruckerei.

Apelt, O., Der Wert des Lebens nach Plato. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Chamberlain, H. S., Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 8. Aufl. Volksausg. München, Bruckmann.

Deussen, P., Die Philosophie der Upanishad's. 2. Aufl. Leipzig, Brockhaus.

— —, Die Geheimlehre des Veda. Ibid.

— —, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 2. Aufl. Ibid.

Fröhlich, F., Fichtes Reden an die deutsche Nation. Eine Untersuchung ihrer Entstehungsgeschichte. Berlin, Weidmann.

Gans, M., Spinozismus. Ein Beitrag zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens. Wien, Lenobl.

Hartmann, Ed. v., System der Philosophie im Grundriß. 1. Bd. Bad Sachsa, Haacke.

Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Universal-Bibliothek in Wiss. I.

Kant, I., Von der Macht des Gemütes. S.: Aus in Wiss. I.

Kästner, A., Geschichte des teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung. Leipzig, Stiehl.

Kautsky, K., Thomas More und seine Utopie. 2. Aufl. Stuttgart, Dietz Nachf.

Oesterreich, K., Kant und die Methaphysik. Berlin, Reuther & Reichard.

Schmidt, W., Der Kampf um den Sinn des Lebens. Von Dante bis Ibsen. Berlin, Trowitzsch & Sohn.

Schultz, W., Altjonische Mystik. Wien, Akad. Verlag.

Schopenhauer, seine Persönlichkeit in seinen Werken. S.: Aus in Wiss. I.

Stange, C., Der Gedankengang der „Kritik der reinen Vernunft". 3. Aufl. Leipzig, Dieterich.

Strauss, D. F., Voltaire. Mit einer Einleitung von Sakmann. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag.

Weber, E., Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der deutschen Orthodoxie. Leipzig, Quelle & Meyer.

Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. Tübingen, Mohr.

Wundt, M., Der Intellektualismus in der griechischen Ethik. Leipzig, Engelmann.

B. Englische Literatur.

Cunn, M., Six Radical Thinkers: Bentham, J. S. Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, Green. London, Arnold.

Forrest, J., The Development of Western Civilization. Chicago, The University of Chicago Press.

Johnson, J., The Argument of Aristotle's Metaphysics. New York, Lehmke & Büchner.

Schutze, M., Studies in German Romanticism. Chicago.

C. Französische Literatur.

Bastide, Locke et ses théories politiques. Paris, Leroux.

Caird, Philosophie sociale et religieuse d'A. Comte. Paris, Giard.

Calvet, J., Les Idées morales de Me de Sévigné. Paris, Bloud.

Carra de Vaux, Leibniz. Paris, Bloud.

Cassagne, La théorie de l'art pour l'art en France. Paris, Hachette.

Degert, Les Idées morales de Cicéron. Paris, Bloud.

Degert, L., Les morales d'aujourd'hui et de la morale chrétienne. Paris, Poussielgue.

Dufrictou, A., Gobineau. Paris, Bloud.

Evellin, F., La raison pure et les antinomies: Essai critique sur la philosophie Kantienne. Paris, Alcan.

Giraud, V., Les Idées morales d'Horace. Paris, Bloud.

Grasset, Dr., L'Occultisme hier et aujourd'hui. Coule, Montpellier.

Halbwachs, Leibniz. Paris, Bloud.

Hémon, C., La philosophie de M. Sully Prudhomme. Alcan, Paris

Merten, O., L'état présent de la Philosophie. Paris, Amat.

Salomon, M., Ch. Jouffroy. Paris, Bloud.

Spinoza, Ethique, trad. inédite de Boulainvilliers, publiée par Colonna d'Istria. Paris, Colin.

Strowski, F., Pascal et son temps. Paris, Plon.

D. Italienische Literatur.

Buonaivti, E., Lo Gnosticismo. Roma, Ferrari.

Caelo, G., L' individualismo etico nel secolo XIX. Napoli, Tessitore.

Modogno, Il concetto della vita nella filosofia greca. Bisonto, Garofalo.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Archiv für die gesamte Psychologie, IX. Band, 1. Heft. Freudenthal, Über die Entwicklung der Lehre vom psychophysischen Parallelismus bei Spinoza.

Philosophisches Jahrbuch, XX. Bd. 1. Heft. Baur, Der gegenwärtige Stand der Philosophie-Stölzle, Newtons Kosmogonie. — Meier. Boyles Naturphilosophie. — Müller, Boltzmann als Philosoph.

Philosophische Wochenschrift, VI. Bd., No. 2—3. Eleutheropulos, Streifzüge durch die Geschichte der Philosophie. — Caspari, Das Erkenntnisproblem mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen. — Frühlauf, Gustav Glogaus Psychologie. — Schwartze, Über die Entstehung des Infinitesimalbegriffes.

— —, No. 8—9. Renner, Eine Anregung für die Forschung nach der historischen Abhängigkeit Hegels.

Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft. XXXI. Bd., 2. Heft. Menzel, Spinoza in der deutschen Staatslehre der Gegenwart.

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, XXX. Bd., 1. Heft. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

The philosophical Review, 1907, No. 93. Ewald, Contemporary Philosophy in Germany.

The psychological Bulletin, Vol. III, No. 12. Mead, The imagination in Wundt's treatment of myth and religion. — Tufts, Westermarck on the origin of moral ideas.

Revue de Metaphysique et de Morale, 1907, No. 3. Grosjean, J., Arthur Hannequin et son euvre. — Weber, La morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral. — Wilbois, La pensée catholique en France au commencement du XX siècle.

Revue Néo-Scolastique, 1907, No. 2. Cauwelaert, L'empiriocriticisme de R. Avenarius. — Legrand, Ampère et Maine de Biran. — Sentroul, Les préambules de la question Kantienne.

Revue de Philosophie, 7 An., No. 1. Lebreton, L'infinité divine depuis Philon jusqu'à Plotin.

Revue philosophique. Sageret, J., De l'esprit magique à l'esprit scientifique.

Annales de Philosophie chrétienne. Calippe, Ch., L'évolution sociale de Lamenrais. — Huit, Ch., Le Platonisme dans la France du XVIIe siècle.

Eingegangene Bücher.

Alexander, Arch. B. D., A short history of philosophy. Glasgow 1907. James Maclehose and Sons.

Bölsche, Wilh., Ernst Haeckel. Ein Lebensbild. Volksausgabe. Berlin, Hermann Seemann Nachf.

Brentano, Franz, Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig 1907. Duncker & Humblot.

Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae. Praefatus edidit testimoniisque instruxit H. Mutschmann. Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Gans, M. E., Spinozismus. Ein Beitrag zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens. Wien 1907. Josef Lenobel.

Hartmann, Eduard von, System der Philosophie im Grundriß. Bd. I: Grundriß der Erkenntnislehre. Bad Sachsa 1907. Hermann Haacke.

Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von F. Brunstäd. (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 4881—85.) Leipzig. Philipp Reclam jun.

Hell, B., Ernst Machs Philosophie. Eine erkenntniskritische Studie über Wirklichkeit und Wert. Stuttgart 1907. Fr. Frommanns Verlag.

Kant, Fondements de la métaphysique de mœurs. Traduction nouvelle par V. Delbos. Paris. Ch. Delagrave.

Kraus, O., Neue Studien zur Aristotelischen Rhetorik, insbesondere über das γένος ἐπιδείκτικον. Halle a. S. 1907. Max Niemeyer.

Külpe, O., Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung. (Aus Natur und Geisteswelt Bd. 146.) Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Lesbonactis Sophistae quae supersunt ad fidem librorum manuscriptorum edidit et commentariis instruxit F. Kiehr. Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Löwenstamm, A., Lotzes Lehre vom Ding an sich und Ich an sich. Breslau. Wilhelm Koebner.

Lucianus edidit Nils Nilén. vol. I. fasc. I und Prolegomenon. Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Milliet, J.-Paul, La dégénérescence bachique et le névrose religieuse dans l'antiquité. Paris. G. Ficker.

— —, Remarques sur la monadologie. Ebenda.

Philodemi περὶ οἰκονομίας qui dicitur libellus edidit Chr. Jensen. Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes. Praefatus recensuit testimoniisque instruxit B. Mommert. 1907. Ebenda.

Reuther, H., De Epinomide Platonica. Diss. Leipzig 1907.

Scherer, Wilhelm, Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien. München 1907. J. J. Lentnersche Buchhandlung.

Schneider, Hermann, Kultur und Denken der alten Ägypter (Entwicklungsgeschichte der Menschheit, Bd. 1). Leipzig 1907. R. Voigtländers Verlag.

Schwen, Paul, Afrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten. Berlin 1907. Trowitzsch & Sohn.

Stadler, August, Herbert Spencer. Zürcher Rathaus-Vortrag gehalten am 6. Dezember 1906. Zürich 1907. Albert Müller's Verlag.

Wundt, Max, Der Intellektualismus in der griechischen Ethik. Leipzig 1907. Wilhelm Engelmann.

